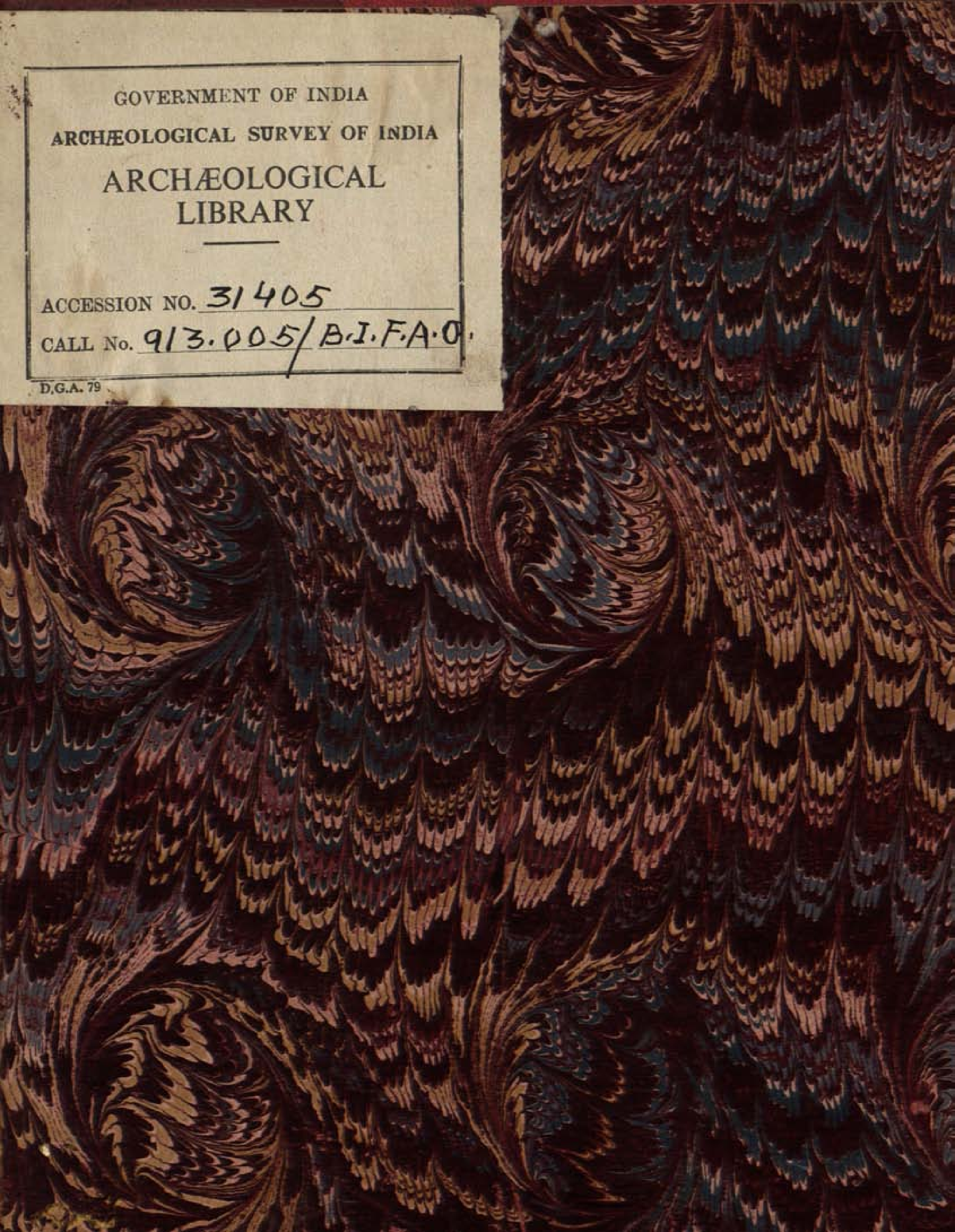
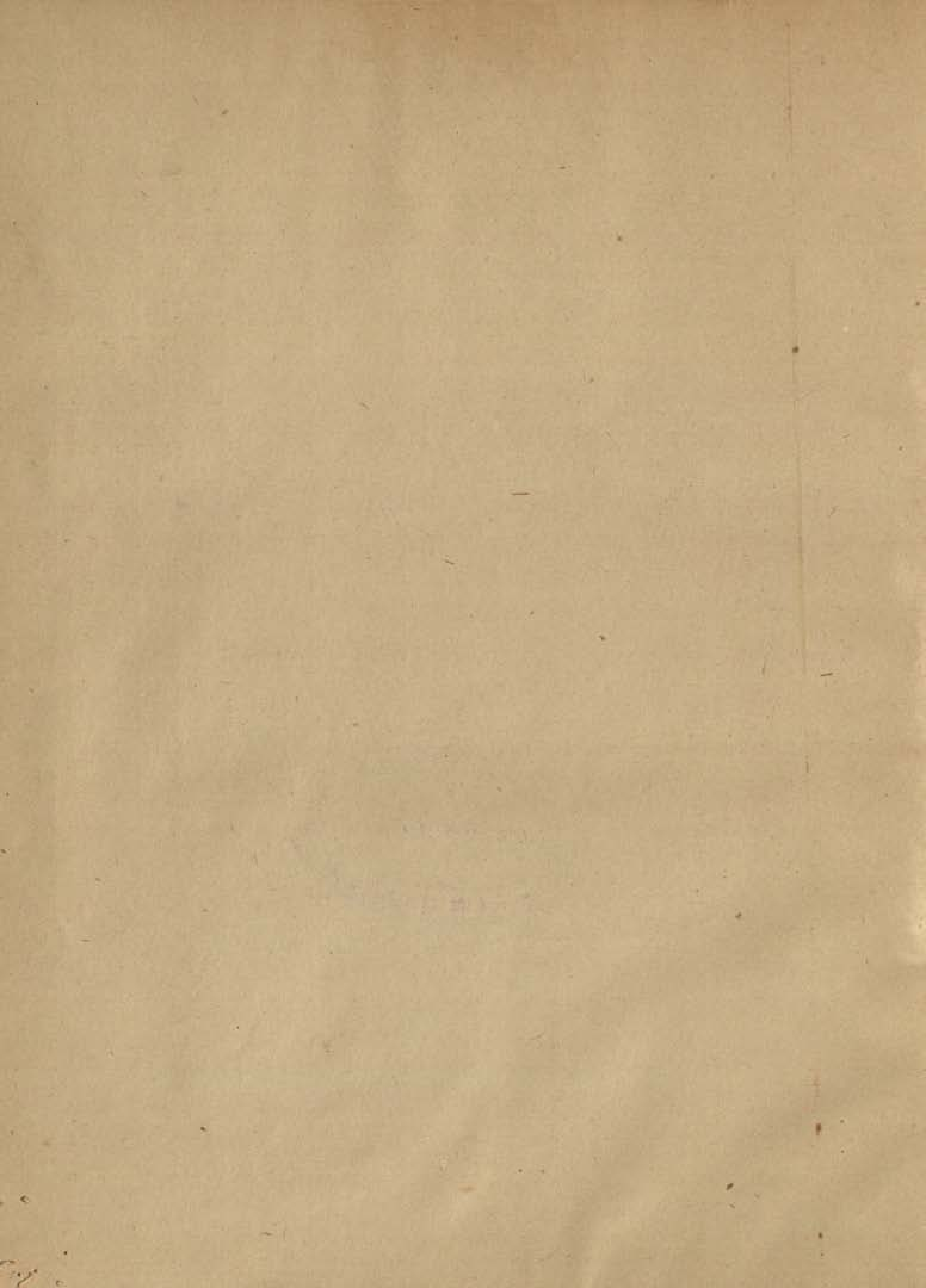

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL LIBRARY
ACCESSION NO. 31405
CALL No. 913.005/B.I.F.A.O.
D.G.A. 79





BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

DU CAIRE



MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

M. GEORGE FOUCART

DIRECTEUR DE L'INSTITUT FRANÇAIS DU CAIRE

TOME XVII



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1920

TABLE DES MATIÈRES.



LE TEMPLE DE L'OUÂDI MÎYAH

(EL KNAÏS)

PAR

M. HENRI GAUTHIER

(AVEC 20 PLANCHES).

Dans le IVe volume de *The Journal of Egyptian Archæology* (année 1917), MM. Battiscombe Gunn et Alan H. Gardiner ont inauguré, sous le titre *New renderings of Egyptian Texts*, une série de traductions nouvelles de textes égyptiens imparfaitement rendus jusqu'à présent. Le premier de ces travaux a été consacré par eux aux inscriptions du petit hémi-spéos communément désigné depuis Lepsius sous le nom de *temple de Radésieh*, mais dont l'appellation la plus exacte serait, suivant ces deux savants, celle de *temple de l'Ouâdi Abbâd*[1], et, suivant d'autres auteurs (dont je partage l'opinion), celle de *temple de l'Ouâdi Mîyah*.

J'ai lu cette excellente monographie avec d'autant plus d'intérêt que je suis moi-même, depuis 1913, en possession de la série complète des photographies du temple en question et des trois stèles gravées sur les rochers dans son voisinage. Tous ces documents sont dûs à l'infatigable activité d'un des anciens pensionnaires de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, mon collègue et ami Jules Couyat, qui pendant l'hiver 1910 visita le site et en fit un relevé complet. M. Couyat n'est ni un archéologue ni un égyptologue, et c'est en vue d'études d'ordre géologique et minéralogique qu'il a parcouru, à diverses reprises et dans tous les sens, le désert Arabique entre la vallée du Nil et la mer Rouge, et aussi la péninsule du Sinaï[2]. Il n'a, pourtant, jamais

[1] Pages 242-251 (*The Temple of the Wâdy Abbâd*) et pl. LIII.

[2] Peut-être n'est-il pas sans utilité de rappeler ici les principaux travaux de M. Couyat, publiés soit dans le *Bulletin*, soit dans les *Mémoires* de notre Institut :

1° *La route de Myos-Hormos et les carrières de porphyre rouge. — Notes pour servir à l'his-*

manqué, lorsque l'occasion lui en était offerte, de copier, dessiner, mesurer, relever ou photographier les monuments antiques qu'il rencontrait sur sa route.

Son intention, exprimée dès septembre 1910[1], était de réunir en un mémoire, pour l'Institut français d'Archéologie orientale, toutes ses observations sur les routes, mines et carrières anciennes du désert Arabique, et dans ce mémoire devaient être publiés quantité de relevés, plans, cartes, photographies, inscriptions, graffiti et ostraca, dont l'intérêt n'eût pas manqué d'être considérable; en particulier, disait alors M. Couyat, «le temple de Redesieh y sera entièrement photographié et représentera à lui seul plus de vingt planches». De plus pressantes occupations, et surtout la préparation de ses thèses pour le doctorat ès sciences, ont malheureusement empêché M. Couyat de mener à bonne fin son vaste projet; aussi, en mai 1913, m'écrivait-il de Paris qu'il mettait à ma disposition, pour en faire tel usage que je pourrais juger convenable, tous les documents qu'il avait recueillis concernant le petit temple de l'Ouâdi Mìyah. C'est pour moi un bien agréable devoir que d'exprimer à M. Couyat, au nom de notre Institut français du Caire, mes plus vifs remerciements pour l'aimable permission qu'il a bien voulu me donner de livrer à la publicité les résultats de cette partie purement archéologique de ses travaux.

Mon but n'est pourtant pas de publier *in extenso* le temple de l'Ouâdi Mìyah. Pareille entreprise ferait, en effet, pour la plus grande partie des matériaux

toire du désert Arabique et de la mer Rouge (*Bulletin*, t. VII, 1910, p. 15-33, avec 2 planches);

2° *Les routes d'Aidhab. — Notes pour servir à l'histoire du désert Arabique* (*Bulletin*, t. VIII, 1911, p. 135-143, avec 2 planches);

3° *Description du désert de Siout à la mer Rouge, d'après un manuscrit de la Bibliothèque royale de Turin. — Relation d'une course faite pour reconnaître une partie du désert et des montagnes à l'est de Siouth* (*Bulletin*, t. IX, 1911, p. 137-184, et t. X, 1912, p. 1-77);

4° *Les Inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, en collaboration avec P. Montet (*Mémoires*, t. XXXIV, 1912); c'est à J. Couyat qu'est due toute l'illustration de ce volume.

Voir aussi, du même auteur, deux communications à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, publiées dans les *Comptes rendus des Séances* de cette Académie, année 1910 :

1° *Un appendice à la «Description de l'Égypte»* (p. 490 et 492-498);

2° *Ports gréco-romains de la mer Rouge et grandes routes du désert Arabique* (p. 520 et 525-542).

[1] Cf. *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 1910, p. 542.

ainsi donnés, double emploi avec les travaux antérieurs de Lepsius[1], Golénischeff[2], Weigall[3] et autres. Je voudrais simplement ici présenter les quelques observations nouvelles qui m'ont été suggérées par la confrontation des travaux de mes devanciers avec les documents originaux que j'ai sous les yeux, et compléter, à l'aide de ces derniers, la description, restée jusqu'à ce jour par trop fragmentaire, de ce curieux petit édifice.

1

PAR QUI FUT DÉCOUVERT LE TEMPLE

ET COMMENT LE DÉSIGNER?

Tout d'abord, quelques mots sur la découverte de cet édifice à l'époque moderne. Tous les savants qui se sont occupés de la question et, en dernier lieu, MM. Gunn et Gardiner attribuent cette découverte au voyageur français *Frédéric Cailliaud* (de Nantes), et c'est avec raison que M. Breasted a placé le fait en 1816[4]. Mais la chose est, en réalité, un peu plus complexe. Sans doute, Cailliaud a *découvert* le temple le 3 novembre 1816, lors de son *premier* séjour en Égypte, qui embrassa les années 1815 à 1818, et il nous le dit lui-même à deux reprises, dans chacune des deux relations de ses deux voyages[5]. Sans

[1] *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, Abt. I, Bl. 101 (plan, coupes longitudinale et transversale, restauration), et Abt. III, Bl. 138-141 = Texte, vol. IV, p. 75-84.

[2] *Une excursion à Bérénice* (dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XIII, 1890, p. 75-79 et 3 planches).

[3] *A Report on the so-called Temple of Redesiyeh* (dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. IX, 1908, p. 71-84). Ce rapport a été omis par MM. Gunn et Gardiner dans leur *Bibliographical Note* (*op. cit.*, p. 250).

[4] *Ancient Records of Egypt*, vol. III, p. 78 note *c*.

[5] «Le 27 [juin 1822], avec l'un de mes Arabes, je partis [d'Assouan], monté sur mon dromadaire, et suivis la rive orientale du fleuve. Je me proposais de revoir le petit temple qu'à mon premier voyage au désert j'avais *découvert* à la hauteur de Rédécieh.» (*Voyage à Méroé, au Fleuve Blanc, etc., fait pendant les années 1819, 1820, 1821 et 1822*, t. III, Paris, 1826, p. 278-279.) Cette découverte avait eu lieu cinq ans et demi plus tôt, le 3 novembre 1816 (cf. *Voyage à l'Oasis de Thèbes*, p. 33) : «Le point de cette route le plus important est son temple égyptien, en partie bâti et en partie creusé dans le roc, tout couvert de sculptures et de peintures d'un aussi bon travail que celles de Thèbes». Cf. aussi p. 58 pour la description du temple.

Les savants français de la Commission qui vint

doute, sur la planche I de son *Voyage à l'Oasis de Thèbes et dans les déserts situés à l'orient et à l'occident de la Thébaïde, fait pendant les années 1815, 1816, 1817 et 1818*[1], Cailliaud a donné une carte de toute cette région désertique, et sur la planche II une vue pittoresque, un plan et des coupes du « temple égyptien situé dans le Désert à treize lieues à l'orient d'Edfou », — sur la planche III, n° 1, il a reproduit le bas-relief du péristyle, montrant le Pharaon en train d'immoler les peuples captifs du Nord devant son père Horus, et sur la planche VIII, n°s 1-2, il a transcrit deux graffiti grecs du portique extérieur. Mais cette relation du premier voyage de Cailliaud n'a paru qu'en 1821, c'est-à-dire *postérieurement* à l'ouvrage de l'Italien G. Belzoni, quoique ce dernier n'ait visité le temple que le 24 septembre 1818, deux ans après Cailliaud. Belzoni, qu'on s'étonne de ne pas voir mentionné dans la bibliographie de MM. Gunn et Gardiner, alors qu'il a été signalé dès 1890 par M. Golénischeff (*Rec. de trav.*, t. XIII, p. 77), a, en effet, publié le résultat de son voyage dès 1820 (texte) et 1821 (planches)[2]. S'il est donc bien vrai que Cailliaud a, au sens littéral du mot, *découvert* le temple de l'Ouâdi Mîyah, c'est Belzoni toutefois qui, le premier, l'a *signalé* au public.

C'est d'Edfou, ou plutôt d'une île voisine d'Edfou (*Hovassee*), que Belzoni partit pour Bérénice. Il fut frappé du bon état de conservation des couleurs et des sculptures du temple, dont il a laissé une courte description : il a remarqué, entre autres choses, que les deux colonnes de la façade du portique

en Égypte en 1798 avec l'expédition militaire du général Bonaparte ont assez peu exploré le désert Arabique, et les routes qu'ils ont suivies pour aller de la vallée du Nil à la mer Rouge ne comprennent pas la route Radésieh-Ouâdi Abbâd-Ouâdi Mîyah.

[1] Rédigé et publié par M. Jomard, etc. (A Paris, de l'Imprimerie Royale, 1821), — grand in-folio.

[2] *Narrative of the operations and recent discoveries within the Pyramids, temples, tombs and excavations by G. Belzoni in Egypt and Nubia* (London, in-4°, 1820), et *Plates illustratives to the researches and operations by G. Belzoni in Egypt and Nubia* (London, in-folio, 1821).

La description du temple est aux pages 305-306 du volume de texte. La planche 20 du volume de planches donne une *vue générale*, à l'aquarelle, du « temple on the road to Berenice on the Red Sea », et la planche 33, n° 3 du même volume donne un *plan* du même édifice.

Jomard, dans le *Post-scriptum* qu'il ajoute aux *Notices géographiques* expliquant la planche I du *Voyage à l'Oasis de Thèbes* de Cailliaud, fait mention de la publication toute récente des *Voyages* de Belzoni, observe qu'il a parcouru en partie la même route que Cailliaud, mais ne dit rien de la visite du voyageur italien au temple qui nous occupe.

étaient primitivement réunies aux murs latéraux de ce même portique par un mur mesurant presque les deux tiers de la hauteur de ces derniers. Le nom donné par Belzoni à cet endroit est *Wady el Meeah* (p. 306) et plus loin, fautivement, *Wady el Medah* (p. 345). Cette appellation est quelque peu inexacte, car l'*Ouâdi Miyah* ne commence, en réalité, qu'un peu à l'est du temple, faisant suite, dans la direction de la mer Rouge, à l'Ouâdi Abbâd [1].

Quant à Cailliaud, parti d'Assouan, c'est par le sud-ouest qu'il arriva à ce qu'il appelle l'*Ouâdy-el-Kanis* (la vallée du Temple), «où l'attirait, dit-il, la belle conservation des légendes hiéroglyphiques coloriées qu'il y avait précédemment aperçues [2]». Il passa deux jours «à dessiner la plupart des figures et des hiéroglyphes de ce monument»; il joignit ces dessins à beaucoup d'autres qu'il possédait sur l'Égypte et qu'il se proposait de publier un jour; mais, à ma connaissance, pareille publication n'a jamais eu lieu. Tout ce qu'il a laissé sur ce temple se borne aux deux courtes descriptions des visites de 1816 et de 1822 et aux quelques planches que j'ai signalées plus haut.

Pour ce qui est du nom sous lequel il convient de désigner le petit édifice, il me paraît que le meilleur est celui dont se servent les indigènes habitant la région, *El Knaïs*, et qui a été signalé pour la première fois par Cailliaud. Si l'on consulte la carte au 1 : 500.000, dressée en 1907 (la plus récente, à notre connaissance) pour le *Survey Department of Egypt* par M. le Dr W. F. Hume, Directeur du Musée géologique du Caire [3], on remarque que le temple est situé exactement sous le 25e degré de latitude nord, à une distance rectiligne de 42 à 43 kilomètres du lit du Nil (le Guide Bædeker, *Égypte et Soudan*, édit. franç., 1914, p. 368, donne comme distance depuis Edfou 60 kilomètres, et M. Gardiner, *op. cit.*, p. 242, donne environ 40 milles anglais depuis le village de Radésieh). Il est creusé dans le grès nubien (âge crétacé),

[1] Cf. J. Couyat, *Les routes d'Aidhab* (*Bull. de l'Inst. franç. d'arch. orient. du Caire*, t. VIII, pl. I).

M. Golénischeff (*Rec. de trav.*, t. XIII, p. 76) reconnaît aussi la succession d'ouest en est *Bir Abbâd-Ouâdi Miâḥ*; mais, pour lui, comme pour Belzoni et comme plus tard pour le Dr W. F. Hume, le petit temple de Séthôsis Ier est situé dans l'*Ouâdi Miâḥ*, et non dans l'Ouâdi Abbâd.

L'appellation *Wady-Abbas*, qu'on lit chez Birch, *Inscriptions of the Gold Mines at Rhedesieh and Kuban* (*Records of the Past*, Ist Series, vol. VIII, p. 67), résulte d'une mauvaise interprétation des mots *Wadi Abbâd*.

[2] Cf. *Voyage à Méroé*, t. III, p. 278-280.

[3] Cf. W. F. Hume, *A preliminary Report on the Geology of the Eastern Desert of Egypt between latitude 22° N. and 25° N.* (Cairo, 1907), pl. I.

tout à fait à l'extrémité orientale du *Wadi Abad* (*sic*) et en un point qui n'est pas encore le *Wadi Mia*, mais qui est très rapproché de l'entrée de ce dernier. Si l'on se reporte, d'autre part, au profil de cette section du désert Arabique dessiné à la planche V de l'ouvrage ci-dessus mentionné du Dr Hume, on y voit indiqué, en un point très voisin (4 kilomètres à peine vers l'est) du temple (lequel, du reste, ne figure pas sur ce profil, mais que l'on y peut aisément rétablir en sa position exacte, puisque profil et carte sont à la même échelle), un *Bir Kanais*, creusé, comme notre édifice, dans le grès nubien [1]. Ce puits est, à la vérité, de création récente, et ne saurait être identifié avec l'ancienne citerne creusée sous la XIXe dynastie. Mais si le Département des Mines du Gouvernement égyptien, qui l'a fait établir, lui a donné le nom de *Bir Kanais*, n'est-il pas logique d'attribuer ce même nom au temple voisin (comme le font, du reste, je le rappelle, et probablement de haute antiquité, les nomades du désert Arabique)? C'est ce nom d'*El Kaneis* (Weigall), ou *El Knaïs*, ou encore *El Kenîsah*, que M. Couyat entendit en 1913 dans la bouche de ses guides, et c'est celui auquel nous devons, je crois, nous tenir [2], étant entendu qu'il ne signifie pas autre chose, littéralement, que «la chapelle», «l'église» ou «le temple». M. J. Lesquier (*L'armée romaine d'Égypte*, 1918, p. 458) remarque aussi que les indigènes appellent le temple de Séthôsis Ier *El Kenîsah*, l'église; mais, sur la carte jointe à son travail, il paraît confondre le *Bir el Kenîsah* (ou Puits de l'église) avec le temple lui-même.

Je voudrais encore ajouter à la bibliographie de MM. Gunn et Gardiner, en outre de la mention de Belzoni et du rapport publié en 1908 par M. Weigall dans le tome IX des *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (dont le petit chapitre relatif au temple de l'Ouâdy Abbâd dans le *Guide to the Antiquities of Upper Egypt from Abydos to the Sudan Frontier* [3] n'est que la reproduction presque littérale), les deux auteurs suivants :

[1] Hume, *A preliminary Report*, etc..., pl. V, et p. 14, 19 et 29.

[2] On peut aussi, comme l'a fait le Dr Hume (*op. cit.*, p. 14, note) [après Belzoni et Golénischeff], l'appeler *temple de l'Wadi Mia* (the old Egyptian temple in Wadi Mia).

Cette appellation est encore plus exacte que celle de *temple de l'Wady Abbâd*, proposée par M. Weigall et adoptée par MM. Schiaparelli (*Rendiconti R. Accad. Lincei*, serie Va, vol. XIX (1910), p. 499), Gunn et Gardiner. L'orthographe la plus rationnelle de ce nom serait, du reste, *Wâdi Miyah*.

[3] En 1910; — 2e édit. (1913), p. 351-355.

1° Wilkinson, *Topography of Thebes and general View of Egypt* (London, 1835), p. 420 (courte description du temple, visité au plus tard en 1831);

2° Leo Reinisch, *Aegyptische Chrestomathie* (Wien, 1873), Taf. 9, *a-d* (reproduction des trois grandes inscriptions et du tableau des peuples du Nord).

2

LE NOM ANTIQUE DU TEMPLE.

Je passe maintenant au nom sous lequel est désigné ce temple dans les textes hiéroglyphiques qui ornent ses parois et ses piliers. Ce nom est [1] « *le puits* (ὕδρευμα) *de Menmaâ-Rê* », d'après le premier cartouche du roi Séthôsis Ier, qui fit aménager en cet endroit une installation d'eau potable pour permettre aux ouvriers des mines d'or de cette partie du désert Arabique de se désaltérer. MM. Gunn et Gardiner, tout en traduisant correctement cette appellation par « *The Well of Menmarē‘* », l'ont transcrite inexactement *Te-Khonmet-Maneptah* [2], désignation que je n'ai retrouvée nulle part sur les photographies. Par contre, sur la deuxième stèle Golénischeff (cf. *Rec. de trav.*, t. XIII, pl. III et p. 79 = Breasted, *Anc. Rec.*, III, § 197 = Gardiner, *Journal of Eg. Arch.*, IV, p. 250), la citerne est appelée « *le Puits de Séthi-Ménephtah* ».

Chabas a supposé que ce nom s'était appliqué seulement à la citerne creusée par Séthôsis Ier, et que le temple lui-même aurait été appelé , *ta neter ha Ramamen* « *la divine demeure de Ramamen* », désignation citée dans les deux longues inscriptions du temple autres que celle qui porte la date de l'an 9 du règne [3]. Mais il y a là, de la part de Chabas, confusion avec le temple funéraire de Séthôsis Ier à Abydos; c'est à cet édifice que s'applique le nom ou , qui revient à diverses reprises dans les textes du petit temple de l'Ouâdi Mîyah [4]; les divinités

(1) Quelquefois abrégé en .

(2) *Op. cit.*, p. 243.

(3) Cf. *Les inscriptions relatives aux Mines d'or de Nubie* (extrait des *Mém. de la Soc. d'Hist. et d'Archéol. de Chalon-sur-Saône*, t. IV), réimprimé dans la *Bibliothèque égyptologique*, t. X [voir spécialement p. 195 de cette réimpression].

(4) Cf. Gunn-Gardiner, *op. cit.*, p. 242.

représentées sur les reliefs de ce dernier portent, au contraire, l'épithète « *résidant dans le Puits de Menmaâ-Rê* », d'où nous pouvons inférer en toute certitude que cette appellation servit à désigner aussi bien le temple lui-même que la citerne voisine.

Quant à l'emplacement exact de cette citerne, il ne paraît avoir été ni recherché ni retrouvé par les voyageurs et savants qui ont parcouru l'Ouâdi Mîyah. Mais une des trois inscriptions relatant la fondation du puits nous dit expressément qu'il fut creusé *en avant* (sur le devant) *du temple* : [1] « Il a fait [cela] comme son monument pour son père Amon-Rê ensemble avec son Ennéade de dieux, faisant pour eux un temple tout neuf, à l'intérieur [duquel] les dieux sont satisfaits; il a creusé un puits *en avant de lui*[2] ».

Cette indication du graveur de Séthôsis Ier, si tant est que nous ayons à l'interpréter à la lettre (et rien ne nous permet, jusqu'à plus ample information, de douter de cette interprétation littérale), nous inviterait à rechercher les vestiges du puits antique *en avant* du temple, c'est-à-dire quelque part au nord et probablement pas très loin de l'édifice lui-même. L'identification proposée par le Dr Hume en 1907 avec le puits nommé par les indigènes *Bir Abou Rahal*[3], marqué sur la carte de cet auteur à *18 kilomètres environ à l'est* du temple, me paraît, en tout cas, fortement sujette à caution. Il est certain que le puits en question, qui a donné son nom au temple lui-même, ne pouvait être à plusieurs lieues de distance de ce dernier. M. Golénischeff dit avoir pris une photographie (non publiée, malheureusement) « d'une bâtisse qui se trouve dans l'ouâdi tout près et presque en face du temple. Elle est de forme rectangulaire... Elle marque sans doute l'emplacement du puits (ou plutôt de la citerne) mentionné dans l'inscription de Séti Ier[4]. » Il ajoute aussitôt, il est

[1] L., *D.*, III, 140 *d*, lig. 1 = Golénischeff, *Rec. de trav.*, t. XIII, pl. I = Gunn-Gardiner, *op. cit.*, p. 246 (traduction).

[2] Cf. Golénischeff, *op. cit.*, p. 78.

[3] *A preliminary Report*, p. 24. Après une description sommaire (peu exacte, d'ailleurs) du temple et du contenu de ses textes, M. Hume pense qu'il ne s'agit pas d'un seul puits, mais de *plusieurs citernes* construites par le grand Séti et conclut ainsi : « The old cisterns so constructed may be those still preserved at Abu Rahal and near the eastern edge of the sandstone scarps in Wadi Baramia ».

[4] *Rec. de trav.*, t. XIII, p. 78. Cf. Weigall, *Travels in the Upper Egyptian Deserts*, p. 150, et Gunn-Gardiner, *op. cit.*, p. 245.

vrai, que l'édifice actuel ne lui paraît pas dater de la XIXe dynastie, mais plutôt de l'époque romaine ou tout au moins ptolémaïque [1]. Belzoni, d'autre part, a décrit soigneusement, dans le *Wady el Meeah*, les ruines d'une construction qu'il pense avoir été un fort destiné à protéger les caravanes à l'époque où florissait le commerce entre l'Égypte et l'Inde *vià* Bérénice-mer Rouge [2]. L'examen du plan qu'il a dessiné de cette construction [3] ne permet pas, toutefois, d'y reconnaître la bâtisse «de forme rectangulaire» observée par M. Golénischeff. De sorte que l'on ne peut encore affirmer avec certitude laquelle de ces deux ruines occupe l'emplacement exact de l'ancienne citerne de la XIXe dynastie [4].

3

DESCRIPTION GÉNÉRALE DU TEMPLE (PL. I ET IV).

L'édifice de l'Ouâdi Mìyah est du type que l'on peut appeler *hémi-spéos*, c'est-à-dire qu'il se compose de deux parties nettement distinctes [5] :

1° Un avant-corps, construit en maçonnerie de grès contre la face du

[1] C'est ce qui a fait dire à tort par E. A. Floyer (*Étude sur le Nord-Etbai entre le Nil et la mer Rouge*, Le Caire, 1893, p. 46) que M. Golénischeff considérait *le temple* lui-même comme ayant été bâti par les Ptolémées. On retrouve cette même fausse allégation dans le compte rendu de l'expédition scientifique de Floyer, paru en 1893 dans l'*American Journal of Archæology and of the History of the Fine Arts*, vol. VIII, p. 112 : «In the *Wadi Abba* (sic) stands a rock temple with hieroglyphic inscriptions stating that Sethos had discovered gold mines in this region. Golenischeff believes this temple to have been erected by the Ptolemies.»

Floyer, d'autre part, tout en faisant mention, sur sa carte, de l'Ouâdi Miâh (ماه ou مياه, mot dans lequel il propose de reconnaître la plante *moringa aptera*, excellent fourrage pour les chameaux qui ont à parcourir ces régions : *op. cit.*, carte et p. 90), *place temple et citerne dans l'Ouâdi Abbâd*, comme le fera plus tard M. Weigall [voir, outre l'ouvrage ci-dessus, la carte annexée par Floyer à son travail, paru dans *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1892, p. 811 et seq. : *The Mines of the Northern Etbai or of Northern Æthiopia*].

[2] *Narrative*, etc., p. 306 : «Near the temple are the remains of an enclosure». Et plus loin : «In the centre was a well, which is now filled up with sand».

[3] Cf. *Narrative*, etc., *Plates*, pl. 33, n° 4.

[4] Cf. aussi, au sujet de l'emplacement de l'ancien puits, Lepsius, *Denkm.*, Texte, t. IV, p. 83-84 (*Stationshaus*).

[5] De nombreux plans en ont été publiés : par Belzoni (*Plates*, pl. 33 [lire : 34], n° 3), Lepsius (*Denkm.*, I, 101, et Texte, IV, p. 75) et Weigall (*Travels in the Upper Egypt. Deserts*, pl. XXXI).

rocher préalablement taillée et rendue aussi verticale et aussi rectiligne que

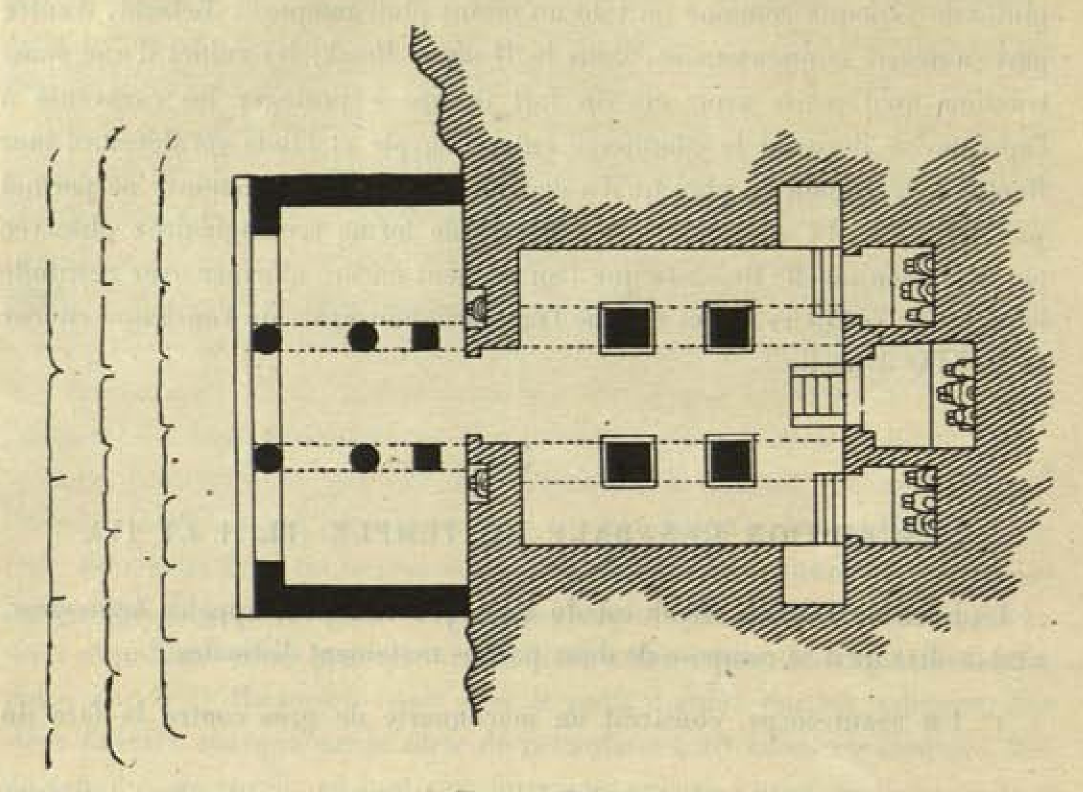


Fig. 1. — Plan.

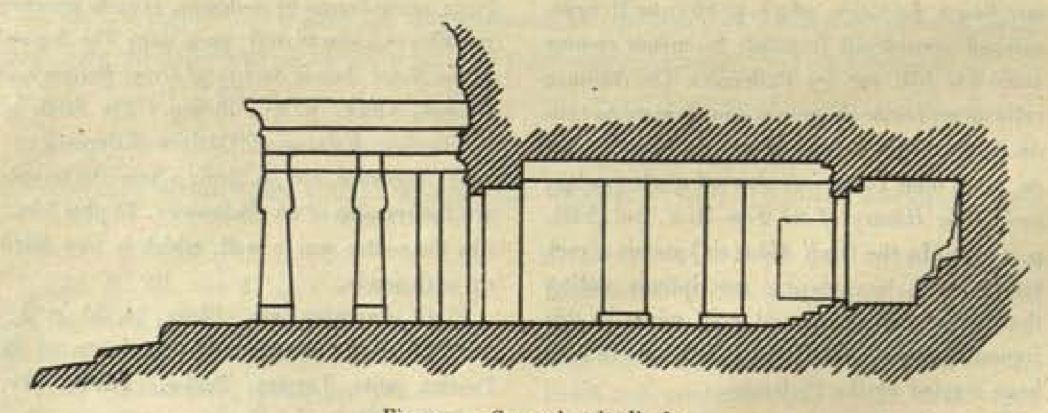


Fig. 2. — Coupe longitudinale.

possible. On a donné à cet avant-corps le nom de *portique*. Il est soutenu par deux petits murs latéraux construits perpendiculairement à la façade du rocher

et par quatre colonnes papyriformes[1] que surmontent un abaque et une architrave couronnée elle-même par la corniche égyptienne habituelle. Tout cet ensemble ne portait, à l'origine, aucune décoration extérieure; les *graffiti* et les cartouches de Ramsès VI ont été tracés plus tard. Mais les parois intérieures ont été, au contraire, décorées, ainsi que le plafond du portique et les seize faces des quatre abaques des colonnes.

2° Une salle creusée dans l'intérieur du rocher et faisant suite immédiate au portique. Cette salle est soutenue par quatre gros piliers carrés, taillés à même le roc ainsi que les deux longues architraves réunissant la paroi d'entrée à la paroi du fond. L'ensemble de la salle est divisé par ces piliers en trois nefs longitudinales. Au fond de la salle, qu'on a appelée *hall* ou *sécos*, sont creusées trois niches, celle du milieu faisant suite à la nef centrale et les deux niches latérales faisant suite aux nefs latérales. Ces niches sont surélevées de trois marches par rapport au niveau de la salle et contiennent chacune une triade de statues divines assises, assez grossièrement taillées dans le roc. Toute cette salle intérieure est absolument couverte de décorations.

L'orientation du temple est sensiblement sud-nord, mais plus exactement sud-sud-ouest-nord-nord-est. Il occupe donc le côté sud de l'Ouâdi Mìyah et regarde vers le nord-est[2]. C'est cette situation privilégiée, à l'abri des rayons brûlants du soleil, qui a très probablement décidé les architectes de Séthôsis I[er] à aménager là un lieu de repos pour les caravanes d'ouvriers transportant l'or des mines du désert Arabique à la vallée du Nil et de là à Abydos, où le roi construisait son temple funéraire. Le style de ce petit temple, quoique relativement soigné, ne rappelle en rien, cependant, la finesse et la perfection du temple funéraire d'Abydos. Il est consacré à Amon sous sa forme ithyphallique, prototype du dieu Πὰν εὔοδος, protecteur des routes et des caravanes du désert Arabique.

(1) Et non *4 Lotusknospensäule*, comme on lit dans L., *D.*, Texte, IV, p. 75.

(2) Sur la carte jointe à l'ouvrage de M. J. Lesquier concernant *L'armée romaine d'Égypte*, le *Bîr el Kenîsah* (*temple de Séti I[er]*) a été placé, au contraire et à tort, sur le côté nord de l'ouâdi.

4

LE PORTIQUE EXTÉRIEUR (PL. II-III).

Les seize faces des quatre abaques des colonnes du portique portent les deux noms de cartouches Séthôsis Ier, insérés non dans des cartouches, mais dans des rectangles. Les quatre faces est et ouest portent le premier nom du roi, les quatre faces sud et nord portent son second nom. Sept sur huit des variantes du premier nom sont conservées[1] :

1.	Menmaâ-Ré aimé d'Horus	faces ouest.
2.	— aimé de Ré	
3.	— héritier de Ré, aimé d'Amon-Ré	
4.	— héritier de Ré, aimé de Ré	
5.	— aimé d'Amon	faces est.
6.	— régent de Thèbes, aimé d'Amon	
7.	— aimé d'Harakhté	
8.	— (...détruit...)	

Six seulement sur huit des variantes du deuxième nom sont conservées, et elles se réduisent à un seul type, uniformément répété, *Séthi-Merenptah.*

Les deux colonnes les plus rapprochées du fond du portique (*c* et *d* du plan de Lepsius[2]) portent, en outre, sur celle de leur face qui regarde le passage central, les deux inscriptions L., *D.*, III, 139 *c* et *d*. Dans la première, le roi Menmaâ-Ré Séthi-Merenptah, aimé d'Amon-Ré Sonter, maître du ciel, et de « *Ré-Harakhté résidant dans Le Puits* », dit avoir fait ce monument en l'honneur de son père Amon-Ré. Dans le deuxième, le roi est aimé d'Horus de Beḥdet (Edfou), le dieu grand, et de « *Ptah résidant dans Le Puits* », et la ligne , symétrique de la ligne sur l'inscription précédente, est malheureusement mutilée.

Le pilier carré, que l'on voit au fond du portique à gauche en entrant (est), a été construit à l'époque gréco-romaine dans un but de consolidation pour soutenir l'architrave qui menaçait ruine (cf. Weigall, *Travels,* pl. XXVI, en haut).

Les deux grands tableaux sculptés sur les parois latérales du portique ont été publiés par Lepsius (*Denkm.,* III, 139 *a* = Texte, IV, p. 77, et 140 *a*

[1] Ces diverses formes des noms du roi ont été transcrites par Lepsius, *Denkmäler,* Texte, IV, p. 76.

[2] *Op. cit.,* I, 101, et Texte, IV, p. 75.

= Texte, IV, p. 77), et décrits par Chabas (*Biblioth. égyptol.*, t. IX, p. 33-34) et par M. Gardiner (p. 243). Les légendes en ont été traduites par M. Breasted (*Anc. Rec.*, III, §§ 162-164 et 165).

Voici les quelques corrections que l'examen des photographies permet d'apporter aux transcriptions de Lepsius :

a. Tableau de gauche en entrant (est) = L., *D.*, III, 139 *a*, et Weigall, *Travels*, pl. XXVI. — Dans l'allocution d'Amon-Ré au roi, ce dernier est appelé par le dieu [hieroglyphs], etc. «*roi vaillant, Horus puissant de son arc*». Le premier nom de peuple soumis, derrière le roi, est [hieroglyphs] (sic) (?), et le dernier est [hieroglyphs]. Un glissement vers la gauche s'est produit dans les blocs sur lesquels est sculptée l'image du dieu, et toute la partie antérieure de son corps s'est déplacée de dix à quinze centimètres vers l'avant.

b. Tableau de droite en entrant (ouest) = L., *D.*, III, 140 *a*. — Dans l'allocution d'Horus de Behdet au roi, il faut lire, à la ligne 4, [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs], c'est-à-dire que Lepsius a omis le signe ×.

Les deux listes de pays vaincus, fort courtes, n'apportent aucun élément nouveau pour la connaissance des peuples voisins de l'Égypte; elles ne sont qu'un résumé des listes courantes, dont nous connaissons de nombreux exemples depuis Thoutmôsis III (à Karnak) jusqu'à l'époque gréco-romaine (Kom-Ombo). Il est, toutefois, singulier que M. E. Schiaparelli n'ait pas jugé à propos de mentionner dans son intéressante étude sur la *Géographie de l'Afrique orientale*[1] la liste des peuples du Sud représentés à l'Ouâdi Mîyah.

La paroi du fond du portique est ainsi disposée :

Tableau	Niche	Porte	Niche	Tableau
L., *D.*, III, 139 *f*.	avec statue.	du hall.	avec statue.	L., *D.*, III, 139 *b*.

Au tableau de gauche (est), dont Lepsius n'a donné que le texte de l'allocution de Ré-Harakhté (L., *D.*, III, 139 *f*), le roi (←) présente l'encens [hieroglyphs] à ce dieu (→), hiéracocéphale, coiffé du disque et de l'uræus, [hieroglyphs], et debout. La coiffure du roi est mutilée, mais il semble que ce soit la couronne blanche

(1) *La Geografia dell'Africa orientale secondo le indicazioni dei monumenti Egiziani.* Nota Terza : *Le Liste dei popoli vinti* (dans les *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie V^a, vol. XXI, 1912, p. 3-68).

du Sud, munie de l'uræus. Le dieu tient le sceptre habituel, du sommet duquel s'échappent deux fluides de vie mis bout à bout, vers les narines royales. Le tableau est, d'ailleurs, resté inachevé et certaines parties n'en sont que peintes à même la surface du grès, sans tentative de sculpture.

Au-dessus de la tête du roi, à la gauche du tableau, plane le vautour de la déesse Nekhabit (←), tenant le entre ses serres, et appelé par son nom.

Le roi est désigné par ses deux cartouches habituels, suivis des épithètes (←), et l'allocution du dieu Ré-Harakhté occupe quatre lignes verticales : (←)

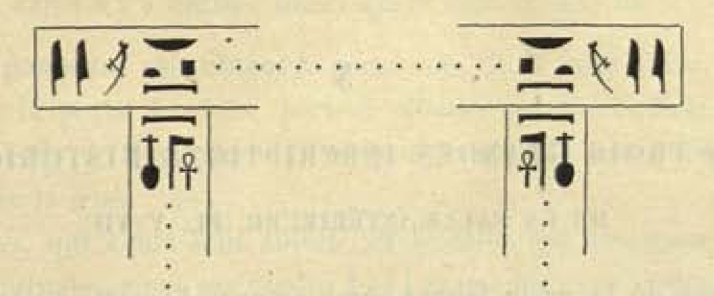
Le tableau de droite (ouest), symétriquement disposé par rapport au précédent, représente le roi (←) offrant à Amon-Ré (←) les signes composant son nom d'intronisation. Il a été reproduit très exactement par Lepsius (*Denkm.*, III, 139 *b*) et sommairement décrit et interprété par M. Gardiner (p. 243). Je ne m'y attarderai donc pas plus que sur les deux grossières statues osiriaques du roi sculptées à l'intérieur des deux niches hautes et étroites qui sont creusées dans cette même paroi de chaque côté de la porte conduisant à la salle intérieure (voir Lepsius, *Denkm.*, Texte, IV, p. 77-78, et Gardiner, p. 243). Ces deux statues sont coupées au ras des genoux, qui reposent à même le sol, et n'ont, par suite, ni jambes ni pieds (cf. pl. II-III). Au-dessus de chacune d'elles, sur le linteau de la niche, sont représentés les deux cartouches royaux, verticalement disposés, abrités par les ailes à demi ouvertes du faucon coiffé du disque solaire.

L'encadrement de la porte conduisant à la salle intérieure a été reproduit par Lepsius (*Denkm.*, III, 139 *e*) et par M. Weigall (*Ann. du Serv. des Antiq.*, t. IX, p. 84); mais ces deux publications laissent à désirer sous le rapport de l'exactitude. Tout en haut du linteau, le disque ailé, très large et peu haut, encadré par les deux légendes symétriques. Au-dessous, sur toute la largeur de la porte également, les cartouches du roi, aimé d'Amon-Ré Sonter à gauche (est) et aimé de Ré-Harakhté à droite (ouest) :

(←);

(←).

Les deux bandes verticales ornant les montants latéraux de la porte ne sont pas à l'extrême bord de ces derniers, comme on le voit dans les publications de Lepsius et de M. Weigall, mais elles en occupent le milieu; chacune d'elles est, en outre, surmontée du ciel :



a. Bande de gauche : (⟵) (sic) (sic) ;

b. Bande de droite : (⟵) . Les signes compris entre le mot et le mot ont été écrits en surcharge à la place des signes (sic), que M. Weigall a seul reproduits et qui n'offrent aucun sens satisfaisant.

Enfin, aucun des savants qui se sont occupés du temple de l'Ouâdi Mîyah n'a signalé que la corniche de la porte de la salle intérieure était décorée de dix cartouches royaux, répartis en deux groupes affrontés (⟵⟶) de chacun cinq cartouches, et chacun des groupes donnant alternativement le cartouche et le cartouche . Ces cartouches sont disposés verticalement; au-dessus de chacun d'eux, les plumes et le disque , et au-dessous le support . Chacun des cartouches est séparé du voisin par trois larges bandes verticales peintes de couleurs foncées que la photographie ne permet pas de déterminer avec certitude.

Je ne puis dire si le plafond du portique était décoré; mais la hauteur comprise entre le sommet de la corniche surmontant la porte de la salle intérieure

et le plafond du portique paraît bien avoir reçu une décoration. Je ne suis, malheureusement, pas en état, avec les photographies dont je dispose, de décrire cette décoration. Il est probable, toutefois, que nous nous trouvons là en présence de la frise habituelle d'ornements *khakerou*, [hiéroglyphes].

5

LES TROIS GRANDES INSCRIPTIONS HISTORIQUES

DE LA SALLE INTÉRIEURE (PL. V-VII).

L'épaisseur de la porte faisant communiquer le portique extérieur et la salle intérieure porte, sur son plafond, un disque aux ailes éployées et les deux cartouches de Séthôsis Ier. Une seule des deux embrasures a été décorée, celle de gauche en entrant (est); elle porte une inscription en cinq longues lignes verticales (⟵), occupant toute la hauteur de la porte. Cette inscription a été publiée d'abord par Lepsius (*Denkm.*, III, 140 *d* = Texte, IV, p. 78), et, d'après Lepsius, par L. Reinisch (*Aegypt. Chrestom.*, pl. 9 *d*), — puis, avec plus d'exactitude, par M. Golénischeff (*Rec. de trav.*, t. XIII, pl. I). De nombreuses traductions, parfois accompagnées de commentaires, en ont été données par Chabas (*Biblioth. égyptol.*, t. IX, p. 48-52, et t. X, p. 195), — par S. Birch (*Rec. of the Past*, I^st^ Series, vol. VIII, p. 74), — par M. Golénischeff (*Rec. de trav.*, t. XIII, p. 77), — par M. Breasted (*Ancient Records of Egypt*, III, §§ 168 et 195), — enfin par MM. Gunn et Gardiner (*Journal of Egypt. Archæol.*, IV, p. 246)[1]. L'examen de la photographie m'a permis de constater que le texte de M. Golénischeff était assez exact; je n'ai à y apporter que les quelques corrections suivantes :

Ligne 1. Le 2e cartouche du roi est, comme à la ligne 2, [cartouche]. — *Au lieu de :* [hiéroglyphes], *lire :* [hiéroglyphes].

Ligne 2, *au lieu de :* [hiéroglyphes], *lire :* [hiéroglyphes].

Ligne 3. [hiéroglyphes], sans lacune. — *Au lieu de :* [hiéroglyphes], *lire :* [hiéroglyphes].

[1] Voir aussi SCHIAPARELLI, *La catena orientale dell'Egitto*, p. 84-85 (incomplètement) et la bibliographie complète chez MM. Gunn et Gardiner (*op. cit.*, p. 250).

Ligne 4. [hiéroglyphes]. Les signes [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe] ont toujours dans ce temple la main à une certaine distance de leur bouche.

Ligne 5. La raison d'être de la lacune n'apparaît pas du tout; il est, en tout cas, certain, comme l'ont supposé MM. Gunn et Gardiner, qu'elle n'a jamais été remplie, car il n'y a aucune interruption dans le sens du texte.

Les deux panneaux constituant la paroi nord de la salle intérieure, de chaque côté de la porte d'entrée, portent chacun une inscription plus longue encore que celle de l'embrasure, occupant toute la hauteur de la paroi, à l'exception de la frise.

Cette frise, qui court tout autour de la salle, est composée de groupes constitués alternativement par quatre [hiéroglyphes] et par les deux cartouches du roi : [cartouches]. Chacune des deux longues inscriptions est surmontée, sur toute sa largeur, du ciel —. Celle du panneau de gauche en entrant (est) est illustrée, en arrière des quatorze lignes verticales de texte, par une figure du roi (←), faisant le geste d'offrir l'inscription et son contenu aux divinités du temple. Le roi ne porte aucun diadème, mais est vêtu d'un riche pagne à devanteau décoré que recouvre un long jupon descendant jusqu'au-dessus des chevilles. Le torse est nu. Le roi est désigné par ses deux cartouches habituels, suivis de [hiéroglyphes]. Au-dessus des cartouches, le vautour de Nekhabit (←), tenant le [hiéroglyphe] dans ses serres, protège de ses ailes à demi fermées l'image du roi; son nom est [hiéroglyphes].

L'inscription a été publiée pour la première fois par Lepsius (*Denkm.*, III, 140 *b* = Texte, IV, p. 78), puis par Reinisch (*Aegypt. Chrestom.*, pl. 9, *b*), — et par M. Golénischeff (*Rec. de trav.*, t. XIII, pl. I). Elle a été traduite et commentée par Chabas (*Biblioth. égyptol.*, t. IX, p. 29-48, et t. X, p. 187-195), — par S. Birch (*Rec. of the Past*, 1st Series, vol. VIII, p. 69-70), — par M. Breasted (*Ancient Records*, III, §§ 167 et 169-174), — enfin par MM. Gunn et Gardiner (*Journal of Egypt. Archæol.*, IV, p. 244-245)[1]. Ces derniers ont

[1] Voir aussi Schiaparelli, *La catena orientale*, p. 82-84 (une partie seulement), et la bibliographie complète chez MM. Gunn et Gardiner (*op. cit.*, p. 250).

fait subir à la copie de M. Golénischeff un certain nombre de corrections, que l'examen attentif de la photographie permet de confirmer.

Voici encore quelques petites améliorations de détail à apporter à ce texte si intéressant et si heureusement rendu par MM. Gunn et Gardiner :

Ligne 1 : [hieroglyphs], *au lieu de :* [hieroglyphs], et il n'y a aucune trace de vide ni de signe manquant.

Le nom de *nebti* du roi est [hieroglyphs], etc.

Le signe servant à désigner le dieu *Seth* dans le deuxième cartouche du roi est uniformément écrit [hieroglyphs] dans ce temple, et non [hieroglyphs].

Au lieu de : [hieroglyphs], *lire :* [hieroglyphs].

Ligne 2 : *lire :* [hieroglyphs], et plus loin [hieroglyphs].

Ligne 3 : M. Gardiner a corrigé avec raison [hieroglyphs] en [hieroglyphs], *tânou;* mais l'original porte bien clairement, ainsi qu'ont lu Lepsius et Golénischeff, un [hieroglyphs] et non un [hieroglyphs].

Ligne 4 : *au lieu de :* [hieroglyphs], *lire :* [hieroglyphs] (ou [hieroglyphs]). — *Au lieu de :* [hieroglyphs], *lire :* [hieroglyphs].

Lignes 5-6 : *lire :* [hieroglyphs].

Ligne 8 : *au lieu de :* [hieroglyphs], *lire :* [hieroglyphs].

Ligne 9 : *au lieu de :* [hieroglyphs], *lire :* [hieroglyphs], et vers la fin de la ligne : [hieroglyphs].

Ligne 10 : on lit [hieroglyphs], — puis [hieroglyphs], — puis [hieroglyphs] (la même orthographe se retrouve à la ligne 13), — puis [hieroglyphs].

Ligne 11, fin : *lire :* [hieroglyphs].

Ligne 12, début : *lire :* [hieroglyphs].

Ligne 12 : [hieroglyphs].

Ligne 14 : *lire :* [hieroglyphs]. Il n'y a pas de vide entre les mots [hieroglyphs] et [hieroglyphs]; l'espace laissé en blanc sur les copies de Lepsius et de M. Golénischeff est occupé par la main droite du roi faisant le geste d'offrande.

Quant à l'inscription du panneau de droite (ouest), elle est encore plus longue que la précédente, car elle n'est pas suivie d'une figure du roi; elle compte *dix-neuf* lignes (⟵) au lieu de quatorze. Elle est, par contre, dans un état de conservation bien inférieur, une bonne partie du haut des lignes 3 à 11 ayant disparu, ainsi qu'un petit fragment du milieu des lignes 12 et 13. Le texte en a été, comme les précédents, publié pour la première fois par

Lepsius (*Denkm.*, III, 140 *c* = Texte, IV, p. 79), et, d'après Lepsius, par L. Reinisch (*Aegypt. Chrestom.*, pl. 9, *c*); puis corrigé par M. Golénischeff (*Rec. de trav.*, t. XIII, pl. II). Il a été traduit et commenté par Chabas (*Biblioth. égyptol.*, t. IX, p. 53-59, et t. X, p. 195), — par S. Birch (*Rec. of the Past*, 1st Series, vol. VIII, p. 71-73; à la page 71, corriger 140 *d* en 140 *c*), — puis par M. Breasted (*Ancient Records*, III, §§ 165, 175-180 et 190-194), — enfin par MM. Gunn et Gardiner (*Journal of Egypt. Archæol.*, IV, p. 246-248), qui lui ont fait subir plusieurs corrections heureuses (*ibid.*, p. 251).

Voici encore quelques améliorations de détail qui m'ont été suggérées par l'examen de la photographie :

Ligne 1, 2e cartouche du roi : le signe [hiéroglyphes] doit être corrigé en [hiéroglyphes]. — Le signe de l'oreille dans le verbe *entendre* a été mal reproduit; il faut lire [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes]. — *Lire :* [hiéroglyphes].

Ligne 2, en haut : [hiéroglyphes]. — Après [hiéroglyphes], il y a certainement un petit signe : [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] (?).

Ligne 2, en bas : peut-être [hiéroglyphes].

Ligne 3, en haut : probablement [hiéroglyphes].

Ligne 4 : *lire :* [hiéroglyphes].

Ligne 5 : [hiéroglyphes], etc.

Ligne 6 : [hiéroglyphes], etc. — La fin de la ligne est très confuse, et je ne saurais garantir l'exactitude de la lecture [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes] proposée par MM. Gunn et Gardiner.

Ligne 7 : *au lieu de :* [hiéroglyphes], *lire :* [hiéroglyphes]. — Le signe [hiéroglyphes], plus loin, paraît avoir les deux pieds tournés en dehors : [hiéroglyphes].

Ligne 8 : *lire :* [hiéroglyphes].

Ligne 9 (et non ligne 10, comme on lit chez MM. Gunn et Gardiner) : immédiatement après la lacune, il y a [hiéroglyphes]. — Plus loin, *lire peut-être :* [hiéroglyphes] (au lieu de [hiéroglyphes]) dans le mot [hiéroglyphes].

Ligne 10, immédiatement après la lacune, *lire :* [[hiéroglyphes]] [hiéroglyphes]. — Plus loin, il faut lire : [hiéroglyphes].

Ligne 11, après la lacune, il y a [hiéroglyphes]. — Plus loin, au lieu de [hiéroglyphes], on ne voit que [hiéroglyphes].

Ligne 12, en haut : *lire :* [hiéroglyphes].

Ligne 12 : peut-être [hiéroglyphes]. — Plus loin, il paraît y avoir eu [hiéroglyphes].

Ligne 13, en haut : [hiéroglyphes], — puis [hiéroglyphes]; — en bas, *lire :* [hiéroglyphes], *au lieu de :* [hiéroglyphes].

Ligne 14, peut-être [hiéroglyphes], etc. (ligne 15 aussi). — Plus loin, [hiéroglyphes], — puis [hiéroglyphes].

Ligne 16 : *au lieu de :* [hiéroglyphes], *lire :* [hiéroglyphes]; — puis [hiéroglyphes].

Ligne 17 : [hiéroglyphes], — et, en bas, [hiéroglyphes].

Ligne 18 : [hiéroglyphes], — puis [hiéroglyphes].

Ligne 19, après le cartouche : [hiéroglyphes]; — plus loin, peut-être [hiéroglyphes].

Enfin, d'une façon générale, le signe [hiéroglyphe] est fort correctement dessiné et n'a pas du tout la forme maladroite qu'on lui voit dans la copie de M. Golénischeff, qui paraît, du reste, avoir montré un souci exagéré de rendre les particularités épigraphiques des textes de ce temple.

Avant d'en finir avec cette paroi nord et de passer aux parois latérales de la salle, il convient d'ajouter un mot concernant la décoration de la face intérieure du linteau de la porte d'entrée. Cette décoration consiste en deux bandes horizontales superposées :

a. En haut, le disque solaire, ailes ouvertes, flanqué de chaque côté de son nom [hiéroglyphes];

b. En bas, les deux cartouches royaux affrontés de chaque côté du ☥.

6

PAROIS LATÉRALES DE LA SALLE INTÉRIEURE (PL. VIII-XIII).

Aucune description méthodique et complète n'a encore été donnée des scènes et textes qui ornent les parois latérales et la paroi du fond de la salle intérieure. Les brèves indications de Lepsius (*Denkmäler*, Texte, IV, p. 79), pas plus que les copies des inscriptions publiées par M. Weigall (*Ann. du Serv. des Antiq.*, t. IX, p. 77-80), ne peuvent laisser une impression exacte de ce que pouvait être la décoration de ces parois. MM. Gunn et Gardiner, eux-mêmes, dont l'intention était uniquement de présenter une nouvelle traduction des

trois longs textes historiques, n'ont fait que passer très rapidement sur les détails de cette décoration (*Journal of Egypt. Archæol.*, vol. IV, p. 243-244). Je présente donc ici un exposé, scène par scène, de ces divers tableaux.

A. Paroi est (*à gauche en entrant*). — Cette paroi comporte trois tableaux juxtaposés, surmontés de la frise d'ornements *khakerou* et de cartouches, déjà décrite à propos de la paroi nord, ainsi que du ciel ⟶ qui occupe, d'une façon ininterrompue, toute la largeur de la paroi.

Premier tableau (à gauche). — Ce tableau a été reproduit par Lepsius (*Denkm.*, III, pl. 141 *a;* cf. Texte, IV, p. 79). Le roi (•—) y offre le bouquet de fleurs à Amon-Rê thébain, coiffé des longues plumes et représenté dans l'attitude ithyphallique (—•), debout sur un petit socle rectangulaire, et à la déesse Isis (—•), debout, tenant le sceptre des dieux (sic) et le ☥ et coiffée du disque inséré entre les cornes de vache. Le roi n'est coiffé que de l'uræus, dressé sur la partie antérieure de la tête; il est vêtu du simple pagne et de la longue queue suspendue à la ceinture. Au-dessus de lui plane le vautour de Nekhabit (•—), sans légende. En avant et en arrière d'Amon sont représentés les édicules fleuris habituels au dieu ithyphallique.

Les textes ont été publiés par Lepsius et par M. Weigall (*op. cit.*, p. 77); je ne crois donc pas nécessaire de les répéter une troisième fois.

L'offrande du bouquet est fréquente sur les temples à l'époque du Nouvel Empire. A Ouadi es-Séboua (Nubie), par exemple, Ramsès II le présente au dieu Amon ithyphallique[1], et à Amada Amenhotep II le présente à Horus d'Edfou[2].

Deuxième tableau. — Le roi (•—), coiffé du bonnet et vêtu du long jupon empesé tombant jusqu'au-dessus des chevilles, présente les deux vases à vin au dieu Horus de Behdet (—•), hiéracocéphale, coiffé du *pschent*, tenant et ☥, et assis sur un siège de forme que supporte le piédestal d'honneur. Au-dessus du roi plane, comme au tableau précédent, la déesse-vautour Nekhabit (•—), cette fois avec son nom : . Entre le roi et le dieu, un autel est chargé de fleurs et bourgeons.

[1] Cf. H. Gauthier, *Le Temple de Ouadi es-Seboua*, p. 234 et pl. LXIV A.

[2] Cf. H. Gauthier, *Le Temple d'Amada*, p. 39.

Les légendes se trouvent chez Lepsius (*Denkm.*, Texte, IV, p. 79) et chez M. Weigall (*op. cit.*, p. 78, en haut de la page). Mais aucune de ces deux copies n'est parfaitement exacte, et je reproduis à nouveau les textes :

Le roi : (←) [hieroglyphs].

Horus : (←) [hieroglyphs] (*sic*) [hieroglyphs] (*sic*).

Sujet de la scène : (←) [hieroglyphs].

Troisième tableau. — Le roi (←), coiffé du simple bonnet avec uræus frontal et vêtu du long manteau empesé tombant jusqu'au-dessus des chevilles, offre l'emblème de la Justice et de la Vérité, [hieroglyph], au dieu Amon (→), coiffé des deux longues plumes, assis sur le même trône qu'Horus au tableau précédent, et tenant en mains le sceptre [hieroglyph] et le [hieroglyph]. Au-dessus du roi plane le vautour de Nekhabit (←), dont le nom est écrit : [hieroglyphs].

Le tableau est inédit; les textes seuls en ont été transcrits par M. Weigall (*op. cit.*, p. 78, au milieu). Je ne le reproduirai pas et rectifierai seulement le mot [hieroglyphs] (dans l'allocution d'Amon) en [hieroglyphs].

A droite de ce troisième et dernier tableau la paroi est creusée pour donner accès à une petite salle, sensiblement carrée, qui ne paraît pas avoir été décorée; je n'ai, en tout cas, aucun document au sujet de cette salle, pas plus que pour celle qui lui fait vis-à-vis du côté opposé (ouest) du temple. La porte qui conduit dans cette salle n'est ornée d'aucun encadrement latéral. Le linteau est divisé en deux registres horizontaux superposés :

a. En haut, un disque ailé, flanqué de chaque côté de son nom : [hieroglyphs];

b. En bas, les deux cartouches du roi, affrontés de chaque côté du signe [hieroglyph] : [hieroglyphs].

B. Paroi ouest (*à droite en entrant*). — Cette paroi est divisée, non pas en trois tableaux, comme la précédente, mais en quatre tableaux juxtaposés, suivis, vers le fond, d'une ouverture donnant accès à une petite salle, irrégulièrement taillée, sensiblement carrée et n'offrant aucune décoration.

Premier tableau. — Le roi (←), en grand costume d'apparat et coiffé du casque , adore à deux mains le dieu Amon-Rê (→) assis sur le même trône que les divinités de la paroi opposée, coiffé du bonnet aux deux hautes plumes, et tenant le sceptre et le . Une jambe du roi empiète sur le trône du dieu, qu'elle cache en partie. Le vautour de Nekhabit (←), (sic), plane au-dessus de la tête du roi à l'angle droit de la paroi.

Le tableau est inédit, mais les textes en ont été transcrits par M. Weigall (*op. cit.*, p. 78, en bas), et je ne trouve rien à y modifier.

Deuxième tableau. — Le roi (←), coiffé du seul bonnet avec uræus frontal, , et vêtu du jupon court empesé avec large devanteau décoré, tient de la main gauche un objet allongé (pain?), tandis que du petit doigt de sa main droite il fait un geste mal déterminé devant le visage du dieu Rê-Harakhté (→) hiéracocéphale et coiffé de , assis sur le trône habituel et tenant et .

Ce tableau a été reproduit complètement et très fidèlement par Lepsius (*Denkm.*, Texte, IV, p. 80 [cf. aussi p. 79 pour la description sommaire]), et les légendes ont été transcrites en outre par M. Weigall (*op. cit.*, p. 79, en haut). Je ne crois donc pas utile de les reproduire.

Troisième tableau. — Abrité par les ailes du vautour de Nekhabit, dont le nom n'est pas écrit, le roi (←), coiffé de la simple perruque avec uræus frontal et vêtu du long jupon empesé tombant jusqu'au-dessus des chevilles, présente l'encens à deux divinités (→) debout :

a. Ptah momiforme, debout sur le socle d'honneur et tenant à deux mains le , le et le réunis (malheureusement mutilés);

b. Sekhmet, léontocéphale et coiffée du disque solaire (sans uræus), tenant de sa main gauche l'épaule de Ptah et de sa main droite pendante le .

Le tableau est inédit; mais les légendes en ont été données par Lepsius (*Denkm.*, Texte, IV, p. 79) et par M. Weigall (*op. cit.*, p. 79, au milieu). Je compléterai simplement en le cartouche que Lepsius a laissé vide, dans l'allocution de Ptah au roi, et je restituerai ainsi la ligne verticale exposant le sujet de la scène : (←) [ ]. Enfin je ferai observer, une fois pour toutes, que le signe *nofir* a toujours, au temple de

l'Ouâdi Mîyah, la forme [hieroglyph] (non [hieroglyph], comme on le voit trop souvent dans les copies de Lepsius et de M. Weigall).

Quatrième tableau. — Protégé par la déesse uræus Ouadjit-Bouto, [hieroglyph] →, le roi (←), coiffé de la perruque avec uræus frontal et vêtu du simple jupon collant, présente l'emblème [hieroglyph] à deux divinités (→) debout :

a. Osiris d'Edfou, barbu, momiforme, tenant à deux bras une combinaison des emblèmes [hieroglyph], ☥ et [hieroglyph], coiffé du diadème *atef* et debout sur le socle rectangulaire [hieroglyph];

b. Isis, coiffée du disque inséré entre les cornes de vache et tenant le sceptre [hieroglyph] (sic) et le ☥.

Entre le roi et Osiris, un autel [hieroglyph] porte un vase [hieroglyph] et une tige fleurie.

Le tableau n'a pas été publié; mais les textes en ont été transcrits par M. Weigall (*op. cit.*, p. 79, en bas). Il n'y a que peu de chose à corriger dans sa transcription : [hieroglyph] (au lieu de [hieroglyph]); — [hieroglyph].

Derrière ce quatrième tableau, le linteau de la porte conduisant dans la petite salle latérale est décoré de deux bandes horizontales superposées :

a. En haut, le disque ailé, flanqué de chaque côté de son nom [hieroglyph];

b. En bas, les deux cartouches du roi, affrontés de chaque côté du signe ☥ :

[hieroglyphs]

7

LA PAROI DU FOND DE LA SALLE INTÉRIEURE (PL. XIV-XVI).

Cette paroi est divisée en cinq parties, dont trois niches contenant chacune trois statues assises de divinités, et deux petits panneaux à un seul personnage chacun (le roi), situés entre les niches et exactement derrière les deux rangées de piliers.

A. *Niche centrale*. — Cette niche, située à l'extrémité de l'axe longitudinal du temple, est surélevée de trois marches d'escalier par rapport au niveau de

la salle intérieure du temple. Les trois statues grossièrement sculptées sur sa paroi postérieure représentent :

Au milieu, le dieu Amon, coiffé du bonnet aux deux hautes plumes, les deux mains posées à plat sur les cuisses;

A la droite d'Amon, le roi Séthôsis Ier, coiffé de [hieroglyph] et tenant le dieu par l'épaule;

A gauche d'Amon, Horus d'Edfou hiéracocéphale et coiffé du disque solaire, dans la même attitude qu'Amon.

L'encadrement de la niche comprend un linteau supérieur et deux montants latéraux. Le linteau est divisé en deux registres superposés, sous un ciel [hieroglyph] :

a. En haut, le disque ailé, flanqué à droite et à gauche de son nom : [hieroglyphs] (sic);

b. En bas, les noms du roi, mutilés, affrontés de chaque côté du signe [hieroglyph] : [hieroglyphs].

Au-dessus du linteau, la corniche est décorée de sept cartouches royaux alternant, surmontés chacun de [hieroglyph] et séparés les uns des autres par trois larges bandes verticales peintes d'une couleur foncée.

Il y a trois cartouches [hieroglyphs] et quatre cartouches [hieroglyphs], ainsi disposés et orientés :

[hieroglyphs], etc. [hieroglyphs] [hieroglyphs], etc. [hieroglyphs] [hieroglyphs], etc. [hieroglyphs] [hieroglyphs], etc.

Les deux montants latéraux ont été publiés, avec quelques inexactitudes, par M. Weigall (*op. cit.*, p. 80) :

a. Montant de gauche : (←) [hieroglyphs].

b. Montant de droite : (←) [hieroglyphs].

B. *Niche latérale de gauche* (*est*). — Les trois statues habitant cette niche représentent :

a. Au milieu, Osiris momiforme, les bras croisés sur la poitrine et tenant les attributs habituels (houlette et fouet), coiffé du diadème *atef;*

b. A droite, le roi tenant Osiris par l'épaule;

c. A gauche, le dieu Ptah[1].

Les portes des deux niches latérales n'ont pas d'encadrement. Seul leur linteau est décoré de deux bandes superposées :

a. En haut, le disque ailé, flanqué de chaque côté de son nom [hiéroglyphes];

b. En bas, les deux cartouches royaux, affrontés de chaque côté du ☥ :
(sic) [hiéroglyphes].

C. *Niche latérale de droite* (*ouest*). — La photographie de M. Couyat ne permet pas de reconnaître les trois personnages sculptés en haut-relief dans cette niche. D'après Lepsius, du reste, une des trois figures est détruite (celle qu'il pense représenter Amon-Ré et que MM. Gunn et Gardiner identifient, au contraire, avec Horus de Beḥdet). Les deux autres paraissent être Isis et le roi.

Le linteau de la porte est orné des deux registres habituels :

a. En haut, disque ailé, flanqué de chaque côté de son nom, [hiéroglyphes] (var. à droite sans [hiéroglyphe]) [hiéroglyphes] (sic);

b. En bas, les deux cartouches royaux, affrontés de chaque côté du ☥ :
[hiéroglyphes].

D. *Panneau est* (*entre la niche est et la niche centrale*). — Le roi (•—), coiffé de la couronne blanche du Sud et de l'uræus frontal et vêtu du pagne empesé avec riche devanteau, tient de la main gauche le bâton droit et la

[1] Il convient donc d'intervertir, dans la description donnée par MM. Gunn et Gardiner, la niche ouest et la niche est. Les photographies ne permettent aucun doute à ce sujet et éclaircissent définitivement cette question, pour laquelle les documents contradictoires consultés par les deux savants anglais laissaient encore place au doute.

massue, tandis que la main droite fait le geste de l'adoration. Au-dessus de sa tête le disque solaire, d'où émanent cinq signes ☥ juxtaposés. Le nom du roi est indiqué par ses deux cartouches (←), suivis des mots (sic). La légende de la scène est gravée en une courte ligne verticale en avant du roi et a été reproduite par M. Weigall (*op. cit.*, p. 80) : (←)

E. Panneau ouest (*entre la niche ouest et la niche centrale*). — Le roi (←), coiffé du simple bonnet avec uræus frontal, vêtu du grand costume plissé tombant jusqu'au-dessus des chevilles et recouvrant en diagonale la partie droite du torse, avec la queue de taureau suspendue à l'arrière de la ceinture, tient de la main gauche l'encensoir, tandis que de la main droite il répand le contenu d'un vase (?) sur un autel chargé d'offrandes et encadré entre deux tiges végétales, l'une épanouie, l'autre encore fermée. Au-dessus de la tête du roi, le même disque que sur le panneau précédent, avec émanation de cinq ☥. Le roi est désigné par ses deux cartouches (←), suivis des mots. Enfin la légende de la scène est donnée par ces quelques mots, gravés entre les deux bras du roi : (←) (sic) (cf. Weigall, *op. cit.*, p. 80).

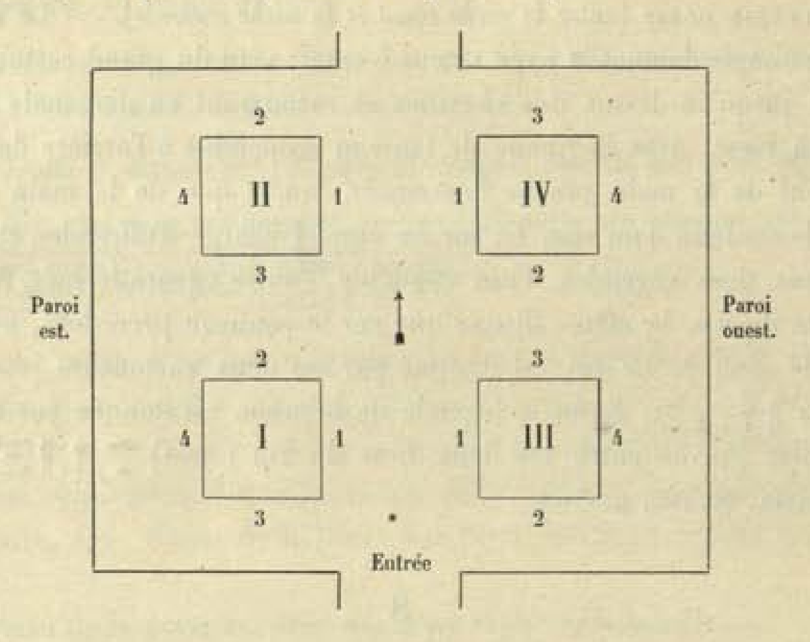
8

LES QUATRE PILIERS CARRÉS (PL. XVII-XX).

Chacun des quatre piliers carrés qui supportent les architraves et le plafond a ses quatre faces décorées. La face antérieure (que j'appellerai *front*), regardant le passage central du temple, porte, ainsi que les deux faces latérales (nord et sud), un tableau à deux personnages debout (le roi et une divinité) et, sous ce tableau, une bande horizontale de texte donnant pour la face front les deux cartouches de Séthôsis Ier (avec de légères variantes de formes pour le premier cartouche), et pour les faces latérales une petite allocution adressée au roi par la divinité principale du pilier. La face postérieure (que j'appellerai *dos*), regardant les parois latérales de la salle, porte trois longues lignes verticales d'inscriptions, dont deux concernent le roi et font vis-à-vis (←→) à

la troisième qui concerne une divinité. Il n'y a pas de bande hiéroglyphique horizontale au-dessous de ces trois bandes verticales.

Presque toutes ces inscriptions des piliers ont été reproduites par M. Weigall (*op. cit.*, p. 81-83), et la description des scènes a été sommairement donnée par Lepsius (*Denkmäler,* Texte, IV, p. 81-82). Il ne sera peut-être pas inutile, toutefois, de reprendre tout cela méthodiquement, pilier par pilier, et, pour chaque pilier, face par face, à l'aide du petit croquis ci-dessous :



Pilier n° I (*g* de Lepsius)[1]. — Ce pilier est consacré à la triade thébaine : Amon, Maut et Khonsou.

1. Front (= Weigall, p. 82, n° 2). — *Tableau.* Le roi (←), bras gauche ballant, présente [2] de la main droite au dieu Amon-Rê (→) tenant le sceptre et le ☥ et coiffé du bonnet aux deux hautes plumes. Le roi est vêtu du pagne court empesé avec devanteau orné et il est coiffé de la simple perruque avec uræus.

Légendes. — Au-dessous du roi, en trois lignes verticales : (←) (sic).

[1] *Denkmäler,* Texte, IV, p. 31 (en bas).

[2] Lepsius : (vase à huile ou à parfum).

Au-dessus d'Amon, en deux lignes verticales : (←)

Bande hiéroglyphique inférieure : (←)

2. FACE SUD (= WEIGALL, p. 82, n° 3). — *Tableau.* Le roi (←), vêtu du long costume tombant jusqu'au-dessus des chevilles et coiffé de la simple perruque avec uræus frontal, présente de la main droite l'emblème de la Vérité [1] à la déesse Maut (←), tenant le sceptre et le (détruit) et coiffée du *pschent* avec tête de vautour frontale.

Légendes. — Au-dessus du roi, deux lignes verticales : (←) P N

Au-dessus de Maut, en trois lignes verticales : (←)

Bande hiéroglyphique inférieure (= WEIGALL, p. 81, bande n° 3) : (←)

3. FACE NORD (= WEIGALL, p. 82, n° 1). — *Tableau.* Le roi (←), vêtu du pagne court empesé avec devanteau et coiffé de la simple perruque avec uræus, présente des deux mains un vase au dieu Khonsou (←), momiforme, debout sur le petit piédestal d'honneur, tenant à deux mains fouet, sceptre et houlette, et coiffé du disque et du croissant lunaires.

Légendes. — Au-dessus du roi, en trois lignes verticales : (←)

Au-dessus de Khonsou, en deux lignes verticales : (←)

Entre le roi et le dieu, en une ligne verticale : (←) « saluer son père, Bon-de-repos, avec le ».

Bande hiéroglyphique inférieure (= WEIGALL, p. 81, bande n° 4) : (←)

[1] Et non *un singe*, comme on lit dans Lepsius (*Denkm.*, Texte, IV, p. 81).

4. Dos (= Weigall, p. 81, First, east). — Les deux lignes verticales consacrées au roi (←) donnent, la première le nom d'Horus le plus usuel du roi : , et le premier cartouche suivi de ; — la seconde un autre nom d'Horus : (qui est à ajouter à la liste des noms d'Horus de Séthôsis Ier mentionnés dans mon *Livre des Rois*), et le deuxième cartouche suivi de *aimé de Khonsou*, [1].

La ligne concernant le dieu Amon-Rê porte l'allocution suivante du dieu : (←) (sic).

Pilier n° II (*i* de Lepsius)[2]. — Ce pilier est consacré à la triade Ptah-nibmaât, Osiris-Ounnofré et Isis.

1. Front (= Weigall, p. 82, n° 5). — *Tableau*. Le roi (←), vêtu du long costume tombant jusqu'au-dessus des chevilles et coiffé du voile avec uræus frontal, offre à deux mains, sur un plateau, quatre sachets (à parfums?) au dieu Ptah (←) momiforme, debout sur le piédestal et tenant à deux mains sceptre , et réunis.

Légendes. — Verticalement, entre le roi et le sceptre de Ptah, est écrit le sujet de la scène, assez mutilé d'ailleurs et, probablement en raison de cette mutilation, complètement passé sous silence par Lepsius et par M. Weigall. Voici les traces que j'ai cru reconnaître sur la photographie : (←) [(?)] .

Au-dessus du roi, en trois lignes verticales : (←) (P) (N) .

Au-dessus de Ptah, en deux lignes verticales : (←) (sic) [3] [ ] .

Bande hiéroglyphique inférieure (identique, à près, à celle du front du pilier précédent) : (←) ((sic)) ( ).

[1] Sur chacun des *dos* des quatre piliers, nous avons une fois le nom d'Horus officiel du roi «*taureau valeureux, se levant dans Thèbes, vivificateur du Sud et du Nord*», et une fois quelque autre nom d'Horus, plus spécial et plus rare.

[2] Cf. *Denkmäler*, Texte, IV, p. 82.

[3] Lepsius : .

2. Face sud (= Weigall, p. 82, n° 6). — *Tableau.* Le roi (→), vêtu du long costume descendant jusqu'au-dessus des chevilles et coiffé du simple bonnet avec uræus frontal, offre de la main gauche l'encens et répand de la main droite le contenu d'un vase sur un autel chargé d'offrandes, en l'honneur du dieu Osiris-Ounnofré (←), momiforme, debout sur le piédestal rectangulaire, coiffé du diadème *atef* et tenant à deux mains le fétiche, le fouet et la houlette réunis.

Légendes. — Au-dessus du roi, en deux lignes verticales : (→) P N.

Au-dessus d'Osiris, en trois lignes verticales : (←)

Bande hiéroglyphique inférieure (= Weigall, p. 81, bande n° 1) : (→)

3. Face nord (= Weigall, p. 82, n° 4). — *Tableau.* Le roi (←), vêtu du pagne court empesé à devanteau vertical et coiffé de la simple perruque avec uræus frontal, présente l'encens à la déesse Isis (→), coiffée du disque inséré entre les cornes de vache et tenant le sceptre (*sic*) et le. Il semble que du sommet du sceptre de la déesse le signe de la vie s'échappe dans la direction des narines royales.

Légendes. — Au-dessus du roi, en deux lignes verticales : (←)

Au-dessus d'Isis, en trois lignes verticales : (→) (*sic*)

Bande hiéroglyphique inférieure (= Weigall, p. 81, bande n° 2) : (←)

4. Dos (= Weigall, p. 81, Second, east). — Trois longues bandes verticales d'hiéroglyphes occupent la face postérieure de ce pilier. Les deux lignes à droite (→), concernant le roi, donnent : la première le nom d'Horus habituel, (*sic*), et le premier cartouche suivi de l'épithète *aimé d'Ounnofré,* (*sic*); — la deuxième, un autre nom d'Horus,

[hieroglyphs] [1], et le second cartouche suivi de l'épithète *aimé de Ptah-nofir-hir*, [hieroglyphs].

La bande de gauche, faisant vis-à-vis aux précédentes, contient l'allocution suivante du dieu Ptah-nib-maât : (←) [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs].

Pilier n° III (*f* de Lepsius) [2]. — Ce pilier est consacré à la triade divine Atoum, Isis et Horus d'Edfou.

1. Front (= Weigall, p. 82, n° 8). — Cette face est assez mutilée. *Tableau.* Le roi (←), coiffé du casque [hieroglyph] avec uræus frontal et vêtu du long costume descendant jusqu'au-dessus des chevilles, présente un pain [hieroglyph] (?) au dieu Atoum (→) dont la tête et la partie postérieure du corps ont disparu et qui tient le sceptre [hieroglyph] et le [hieroglyph].

Légendes. — Au-dessus du roi, en trois lignes verticales : (←) [hieroglyphs] (P) [hieroglyphs] (N) [hieroglyphs].

Au-dessus du dieu Atoum, en deux lignes verticales, dont il ne reste presque rien : (→) [hieroglyphs].

Je cite ces deux lignes d'après la copie de M. Weigall; mais la photographie, prise par M. Couyat en 1913, témoigne d'un état de mutilation encore plus avancé, qui ne permet même pas de reconnaître tous les signes lus en 1907 par M. Weigall [3].

Bande hiéroglyphique inférieure : (←) [[hieroglyphs] [hieroglyphs].

2. Face nord (= Weigall, p. 82, n° 7). — *Tableau.* Le roi (→), vêtu du pagne court empesé avec devanteau vertical et coiffé de la simple perruque avec uræus frontal, adore à deux mains la déesse Isis (←) portant le sceptre [hieroglyph] (sic) et le [hieroglyph] et coiffée du disque solaire inséré entre les cornes de vache. Du sommet du sceptre de la déesse le fluide de vie [hieroglyph] s'échappe vers les narines royales.

[1] Cf. Gauthier, *Le Livre des Rois d'Egypte*, t. III, p. 22.

[2] Cf. *Denkmäler*, III, pl. 141 *h*, et Texte, IV, p. 81.

[3] Lepsius a lu complètement cette légende : [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs].

Légendes. — Entre le roi et le sceptre d'Isis est tracée une courte ligne verticale, donnant le titre de la scène : M. Weigall ne l'a pas remarquée et Lepsius (*Denkm.*, III, 141 *b*) l'a transcrite (←) [hieroglyphs]. Cette ligne est, du reste, assez mal venue sur la photographie dont je dispose; mais il est probable qu'il convient de restituer, sous le [hieroglyph], le signe ✶ «adoration» : [hieroglyphs].

Au-dessus du roi, en deux lignes verticales : (←) [hieroglyphs] (P) [hieroglyphs] (N) [hieroglyphs].

Au-dessus d'Isis, en trois lignes verticales : (←) [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs]. Cette allocution d'Isis, faisant allusion aux divers métaux et pierres fournis par les mines du désert Arabique, a été maintes fois citée par tous les savants qui se sont occupés de ces questions.

Bande hiéroglyphique inférieure (= Lepsius, *Denkm.*, Texte, IV, p. 81, et Weigall, p. 81, bande n° 5) : (←) [hieroglyphs].

3. Face sud (= Weigall, p. 83, n° 9). — *Tableau.* Le roi (←), complètement détruit, est debout devant le dieu Horus d'Edfou (←), très mutilé, hiéracocéphale et coiffé du *pschent.*

Légendes. — Au-dessus du roi, ses cartouches en deux lignes verticales mutilées à leur partie inférieure : (←) [hieroglyphs] (P) ▒ [hieroglyphs] (N) ▒.

Au-dessus d'Horus d'Edfou, en trois lignes verticales : (←) [hieroglyphs].

Bande hiéroglyphique inférieure (cette bande a totalement disparu; elle correspond à la bande n° 8 de Weigall, p. 81).

4. Dos (= Weigall, p. 81, *second, west* [il convient de lire ici, *first, west,* et, inversement, il faut lire *second, west,* là où M. Weigall a imprimé *first, west*]). — Les deux bandes verticales de gauche (←), concernant le roi, donnent : la première, le nom d'Horus habituel, [hieroglyphs], et le premier cartouche suivi de l'épithète *aimé d'Amon-Ré* (←) [hieroglyphs]; la deuxième, un autre nom d'Horus, [hieroglyphs] (qui est à ajouter à la liste des noms d'Horus de Séthôsis I[er] mentionnés dans mon *Livre des Rois*), et le second cartouche suivi de l'épithète *aimé d'Horus* (←) [hieroglyphs].

La bande de droite, faisant face aux deux précédentes, donne l'allocution d'Horus d'Edfou au roi : (←) (sic)[1]

Pilier n° IV (*h* de Lepsius)[2]. — Ce pilier est consacré aux trois divinités Ré-Harakhté, Hathor d'Edfou et Nekhabit d'El Kab.

1. Front (= Weigall, p. 83, n° 11). — *Tableau.* Le roi (←), vêtu du pagne court empesé avec devanteau vertical et coiffé du voile avec uræus frontal, le bras droit ballant, offre de la main gauche l'encens au dieu Ré-Harakhté (→), hiéracocéphale, coiffé du disque, et tenant sceptre et .

Légendes. — Au-dessus du roi, trois lignes verticales : (←) (P) (N) .

Au-dessus du dieu, deux lignes verticales : (→) .

Bande hiéroglyphique inférieure : (←) .

2. Face nord (= Weigall, p. 83, n° 10). — *Tableau.* Le roi (→), vêtu du long costume descendant jusqu'au-dessus des chevilles et coiffé du casque, présente des fleurs à la déesse Hathor d'Edfou (←) léontocéphale, coiffée du disque solaire et tenant sceptre et .

Légendes. — Au-dessus du roi, deux lignes verticales : (→) (P) (N) .

Au-dessus d'Hathor, trois lignes verticales : (←) [3] (sic) [4] .

Bande hiéroglyphique inférieure (= Weigall, p. 81, bande n° 6) : (→) .

3. Face sud (= Weigall, p. 83, n° 12). — *Tableau.* Le roi (←), vêtu du pagne court empesé avec devanteau vertical et coiffé de la simple perruque

[1] Et non (Lepsius-Weigall).
[2] *Denkm.*, III, 141 *c-d*, et Texte, IV, p. 82.
[3] Et non (Lepsius-Weigall).
[4] Le a été omis par M. Weigall.

, avec uræus frontal, le bras droit ballant, offre de la main gauche un vase (non, comme on lit dans Lepsius) à la déesse Nekhabit d'El Kab (←), coiffée du diadème et tenant le sceptre (sic) et le. Du sommet du sceptre de la déesse, deux signes mis bout à bout se dirigent vers les narines du roi.

Légendes. — Au-dessus du roi, deux lignes verticales : (←) P N.

Au-dessus de la déesse, trois lignes verticales : (←)

Bande hiéroglyphique inférieure (= Weigall, p. 81, bande n° 7) : (←)

4. Dos (= Weigall, p. 81, first, west [lire : *second, west*]). — Les deux bandes hiéroglyphiques verticales de gauche (←), concernant le roi, donnent : la première le nom d'Horus habituel, et le premier cartouche suivi de l'épithète *aimé d'Isis la grande* (←); la deuxième, un autre nom d'Horus, (qui est à ajouter à la liste des noms d'Horus de Séthôsis Ier mentionnés dans mon *Livre des Rois*), et le second cartouche suivi de l'épithète *aimé de Rê-Harakhté maître du ciel,* (←).

La bande de droite, qui fait face aux deux précédentes, est une allocution d'Isis au roi : (←) (sic).

9

LES DEUX ARCHITRAVES ET LE PLAFOND.

Chacune des deux rangées de piliers est reliée au plafond par une longue architrave courant sur toute la profondeur de la salle (nord-sud). Chacune de ces architraves est décorée de deux longues bandes horizontales de gros hiéroglyphes, une sur chaque face (est et ouest). Ces quatre bandes contiennent le protocole complet de Séthôsis Ier et présentent les unes avec les autres de légères variantes, soit de fond soit de forme, qui ont été soigneusement relevées par M. Weigall (cf. *op. cit.*, p. 80); il n'y a donc pas lieu de les reproduire

à nouveau ici. Sur l'architrave occidentale le roi est dit *aimé d'Amon-Ré*, tandis que sur l'architrave orientale il est dit *aimé d'Horus de Beḥdet.*

Le plafond est décoré de façon différente dans la travée centrale (entre les deux architraves) et dans les deux travées latérales (entre les architraves et les parois latérales). Dans ces dernières ce ne sont que des étoiles ⋆ bleues, disposées, suivant l'usage, en quinconce. Dans la travée centrale, c'est une alternance de disques solaires (aux ailes largement éployées de façon à occuper tout l'espace libre entre les deux architraves) et de séries de cartouches royaux affrontés de chaque côté du ☥; — ces cartouches sont tour à tour le cartouche-prénom, , précédé des mots et toujours suivi des mots ☥, et le cartouche-nom, , précédé des mots et toujours accompagné des mots .

10

Telle est, dans son ensemble, la décoration de ce curieux petit édifice de l'Ouâdi Mîyah. Je me suis abstenu à dessein de revenir sur les nombreux graffiti démotiques et grecs dont il a été recouvert par les commerçants de l'Érythrée, par le personnel des mines et carrières et par les soldats de l'armée romaine qui parcoururent pendant de longs siècles la route reliant la ville de Contrapollinis Magna (la moderne Rédésieh), sur la rive droite du Nil, à la mer Rouge. Ceux qui sont en langue démotique ont été transcrits sur la planche 24 de la VI[e] Abteilung des *Denkmäler* de Lepsius; ceux qui sont en grec, de beaucoup les plus nombreux, se touvent à la planche 81 du même volume et ont été réédités plus récemment par Dittenberger, *O. G. I. S.*, n[os] 70 et seq. Quant aux graffiti du vice-roi d'Éthiopie *Mérimès* (XVIII[e] dynastie, règne d'Amenhotep III) et aux trois stèles commémoratives de la fondation de la citerne et du temple de l'Ouâdi Mîyah sous le règne de Séthôsis I[er] gravées sur un rocher voisin de l'édifice, à l'est, je n'y reviendrai pas, l'essentiel de ce qu'il y a à en dire ayant été donné par Lepsius et par MM. Golénischeff, Breasted, Gunn et Gardiner. On les trouvera indiqués ci-contre (p. 37) au bas du tableau de concordance des principales publications concernant le temple lui-même (Lepsius, Chabas, Reinisch, Birch, Golénischeff, Breasted, Weigall, Gunn-

TABLEAU DE CONCORDANCE DES SCÈNES ET INSCRIPTIONS DU TEMPLE DE L'OUÂDI MÎYAH.

1 Lepsius, *Denkmäler*		2 Chabas, *Biblioth. égyptol.*,		3 Reinisch, *Chrestomathie*, pl. 9.	4 Birch, *Rec. of the Past*, 1re Series, vol. VIII.	5 Golénischeff, *Rec. de trav.*, t. XIII.	6 Breasted, *Anc. Records*, vol. III.	7 Weigall		8 Gunn et Gardiner, *J. E. A.*, vol. IV (1917).
Abt. III.	Texte, t. IV.	t. IX.	t. X.					*Annales*, t. IX (1908).	*Travels* (1909).	
	pages.	pages.	pages.		pages.		paragraphes.	pages.		pages.
139 *a*	77	33-34					162-164		pl. XXVI	243
b	78									
c	76									
d	76									
e	78 ...	....	....	......	....	....	....	84		
f	78									
140 *a*	77	34		*a*			165			243
b	78	29-48	187-195	*b*	69-70	pl. I	167, 169-174		p. 159-160	244-245
c	79	53-59	195	*c*	71-73	pl. II	167, 175-180, 190-194			246-248
d	78	48-52	195	*d*	74	pl. I et p. 77	168, 195		p. 160-161	246
141 *a*	79 ...	....	....	......	....	....	....	77		
b	81 ...	....	....	......	....	....	....	82, n° 7		
c	82 ...	....	....	......	....	....	....	83, n° 10		
d	82 ...	....	....	......	....	....	....	83, n° 12		
	79									
	79									
	79									
	79-80									
	79									
	79									
Stèles 138 *n*	83					p. 79	198			249
Stèles *o*	83					p. 78				249-250
Stèles	83					pl. III et p. 79	196-197			250
Graffiti de Mérimès	83					pl. IV, n° 1, et p. 79	166		pl. XXVIII, nos 1, 6, 7	

Gardiner), que j'ai cru utile de dresser pour remédier à la dispersion des diverses scènes et inscriptions.

Je voudrais seulement rappeler que le vice-roi d'Éthiopie, qui s'est fait représenter sur une de ces stèles à genoux devant Séthôsis Ier[1], nous est encore connu par deux autres monuments, à Ipsamboul. C'est d'abord la stèle au nord du temple d'Hathor, signalée et publiée par M. Breasted en 1906[2], puis par M. Weigall en 1907[3], et sur laquelle (sic) incline le flabellum devant Ramsès II assis. C'est ensuite une mention que j'ai relevée moi-même sur place en janvier 1910 sur la façade du temple d'Hathor, où *Ini* figure en tête d'une liste des enfants de Ramsès II, sans qu'il ait été toutefois le moins du monde un fils de ce roi, puisqu'il s'y déclare originaire d'Héracléopolis : . Nous voyons, par la comparaison de ses monuments d'Ipsamboul avec la stèle de l'Ouâdi Mîyah, que ce personnage gouverna l'Éthiopie sous les deux règnes successifs de Séthôsis Ier et de Ramsès II.

H. Gauthier.

Le Caire, le 19 juin 1919.

[1] Cf. Lepsius, *Denkmäler*, III, 138 *n* (= Texte, vol. IV, p. 83), corrigé par Golénischeff, *Rec. de trav.*, t. XIII, p. 79; traduite par Breasted, *Anc. Records*, vol. III, § 198, et par Gunn-Gardiner, *Journal of Egypt. Archæol.*, vol. IV, p. 249. Cf. aussi Budge, *The Book of the Kings*, vol. I, p. 165.

[2] Voir *The Temples of Lower Nubia* (dans *The American Journal of Semitic languages and literatures*, octobre 1906), p. 28-29 et fig. 18-19.

[3] Cf. *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*, p. 137.

LE CULTE DES BÉTYLES
ET LES PROCESSIONS RELIGIEUSES
CHEZ LES ARABES PRÉISLAMITES

PAR

HENRI LAMMENS.

A la veille de l'hégire, dans l'Arabie des Scénites, tout particulièrement au Ḥidjâz et dans le Nadjd limitrophe, *berceau de l'islam*, et à ce titre objet spécial de notre attention, la religion nous offre, derrière la *practica multiplex*, à travers la variété des observances locales, un trait dominant : c'est la popularité de la *litholâtrie*, du culte des pierres divines. Le Qoran, la poésie, attestent l'énorme diffusion des *anṣâb*. Faut-il supposer que la célébrité des deux sanctuaires qoraišites, Ṣafâ et Marwa, deux termes désignant des pierres[1], ont achevé de suggestionner sur ce point la tradition musulmane, de lui suggérer le vocable et le concept? Quoi qu'il faille en penser, les archéologues, les historiens arabes des antiquités religieuses — à commencer par les plus anciens — les ont interprétés de la façon la plus naïvement littérale[2], et conformément à leurs préjugés impérialistes sur le caractère universel du culte de la Kaʿba et l'incontestable suprématie des Qoraišites[3]. C'est ainsi, affirment-ils, que les pierres divines, honorées par les tribus, provenaient toutes du *ḥaram* mecquois[4]. Dans les pages suivantes nous nous proposons d'étudier certaines manifestations et institutions religieuses, en insistant sur le rôle des processions dans le culte litholâtrique des Arabes.

[1] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 46, 47, 80; *Osd* (la compilation d'Ibn al-Athîr), III, 25 bas (comp. le théophore 'Abdalḥadjar); Ṭab., *Tafsîr*, II, 35.

[2] Ibn Hišâm, *Sira*, 51; Azraqî, W., 72; Dârimî, *Sonan* (manuscrit de Leiden), p. 2 *a*; Ibn Doraid, *op. cit.* : 131 وجد حجرا احسن من حجر اتخذه وعبده; 239, 12, chef appelé «Doû'l Marwa» (un *kâhin?*); *Sira ḥalabyya*, I, 197; *Osd*, III, 325; Samhoûdî, *Wafâ' al-wafâ'*, II, 373, 1.

[3] Cf. notre *Yazîd* (= *Le califat de Yazîd Ier*), p. 38, etc.

[4] Ibn Hišâm, *Sira*, 51.

I

« Les tribus bédouines se déplacent, mais non les objets de leur culte (*Heiligtümer*). Les pierres ne sont pas emportées à la suite du campement, comme jadis le tabernacle de Yahveh. » Voilà le jugement de Wellhausen, énoncé avec cette brièveté tranchante, avec cette incessante recherche d'analogies bibliques, qui caractérisent la méthode des *Reste arabischen Heidentums*[1]. L'auteur de cet aperçu, le meilleur que nous possédions sur le polythéisme préhégirien, affecte de procéder par aphorismes sans réplique. Nous venons d'en citer un exemple que nous nous proposons de soumettre à la revision, comme nous avons tenté de le faire à propos des *Aḥâbîš*[2] et des *Chrétiens à la Mecque*[3].

Le verdict exclusif de Wellhausen pourrait se défendre à la rigueur, si on se limite à envisager le paganisme arabe arrivé à son stade le plus récent, le plus voisin de l'hégire. Nous n'en apprenons pas moins, par les *Ṭabaqât* d'Ibn Sa'd (I^1, 12), que « la pierre noire, déposée sur l'Aboû Qobais, en fut descendue par les Qoraisites environ quatre ans avant l'islam », فلمّا كان قُبَيل الاسلام بأربع سنين... فأَنزلتْهُ قريش من ابى قُبيس. Nous n'entreprendrons pas de discuter la valeur de cette donnée, moins encore de la concilier avec l'anecdote, figurant dans toutes les rédactions de la *Sira*, où l'on montre comment le jeune Mahomet replaça la même pierre noire dans les flancs de la Ka'ba restaurée. Mais on voit avec quelle facilité pour une époque aussi tardive et beaucoup plus, quand elle prétend remonter à une période moins récente, la critique réussit à reconnaître, parmi les bétyles[4] ou simulacres divins, deux catégories bien distinctes : les bétyles transportables ou mobiles et les bétyles fixes. Seuls ces derniers « demeurent attachés à l'emplacement qu'ils occupent, stehen fest an Ort und Stelle ». C'est en partie la situation des sanctuaires locaux au Ḥidjâz, et tout spécialement à la Mecque; telle du moins que la prolixe et

[1] Deuxième édition, p. 102.

[2] *Les Aḥâbîš et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire*, dans *Journal asiat.*, 1916^2, 425-482.

[3] Voir le *Bulletin de l'Institut franç. d'archéol. orient.*, XIV, 191, etc. Au moment de livrer ces pages à l'impression, ici en Égypte, une lettre du Prof. Snouck Hurgronje (décembre 1918) nous apprend la mort de Wellhausen.

[4] J'admets l'étymologie orientale du vocable.

très mêlée documentation réunie par les compilateurs de la *Sîra*[1] nous permet d'en juger.

Quant aux bétyles de la première catégorie, il faut avoir lu d'un œil distrait les *Ayyâm al-ʿArab,* journées épiques des anciens Arabes, ou le récit des *Maghâzi,* campagnes prophétiques, pour contester qu'ils ont accompagné les déplacements de la tribu et tout spécialement ses mouvements militaires. Le narré de la bataille d'Oḥod, accueilli par la *Sîra,* nous montre Aboû Sofiân «portant Al-Lât et Al-ʿOzzâ», يحمل اللات والعزّى[2]. Dans ce recueil, Aboû Sofiân figure comme le chef incontesté de la Mecque[3], comme un véritable *rabb at-Tihâma* «le maître du Tihâma[4]». Le narrateur lui a donc attribué, sans en excepter le domaine religieux, les gestes que nous verrons plus loin accomplir par les *rabb-kâhin* des grandes tribus arabes. Notre narrateur s'est si complètement laissé pénétrer par cette conception qu'à la fin de cette journée, si fatale aux armes musulmanes, il prête de nouveau au chef omayyade une allusion à la présence de ces symboles sacrés; il le fait crier aux compagnons du Prophète: «ʿOzzâ[5] nous accompagne; chez vous, point de ʿOzzâ», لنا العزّى ولا عزّى لكم[6]. Il resterait à discuter la priorité et la mutuelle dépendance de ces deux *riwâyat* ou fragments de récit. Mais nous craindrions d'exagérer leur valeur, en nous appesantissant plus que de juste sur ce trait[7]. Retenons que la Tradition avait nettement gardé le souvenir de l'existence de bétyles transportables au lendemain de l'hégire.

L'exemple n'est d'ailleurs pas demeuré isolé. Les annales préislamiques de Ṭâif nous montrent la présence d'Al-Lât à une des batailles livrées pendant la guerre d'Al-Fidjâr. Le pavillon dressé avant le combat semble bien avoir

[1] Elle affecte de ne connaitre que la «pierre noire» et le double sanctuaire Ṣafâ-Marwa.

[2] Ṭab., *Annales*, I, 1395, 3; *Agh.*, XIV, 15, 5 d. l.; 21 bas. Le trait est emprunté à la rédaction d'Ibn Isḥâq, donc à une source des plus anciennes.

[3] Il est قائدهم; voir les textes cités, قائد الناس; Ibn Hiŝâm, *Sira*, 557, 5, à propos d'Oḥod; comp. 670.

[4] Comp.: *kâhin* سيد اهل تهامة (Ibn Doraid, *Îstiqâq*, 279, 6). Sur le cumul des dignités de *sayyd* et de *kâhin*, voir plus bas.

[5] 'Ozzâ signifie «la puissante». Voilà sans doute pourquoi on la nomme ici à part. En composition, dans les formules de serment, Al-Lât précède son associée Al-'Ozzâ.

[6] Ṭab., *Annales*, I, 1418, 2; Ibn Doraid, *Îstiqâq*, 316.

[7] A-t-il échappé à l'attention de Wellhausen; lui accorde-t-il moins d'autorité qu'à la légende du sacrifice de 'Abdalmoṭṭalib, où il découvre la prétendue suprématie de Hobal dans le Panthéon qoraiŝite? Nous aurons à la discuter ailleurs.

été destiné, en première ligne, à abriter le symbole de la déesse « *ar-Rabba*, la Dame » de Ṭâif. Le pourtour, مدار, de la tente devait former une enceinte sacrée, asile inviolable réservé aux fugitifs (1). Un poète contemporain nous décrit en effet la retraite désordonnée des Thaqafites, cherchant un refuge auprès du fétiche de leur cité, وفرّت ثقيف الى لاتها (2). En d'autres circonstances, ce témoignage poétique nous engagerait plutôt à songer au sanctuaire urbain d'Al-Lât, si nous ne savions, par l'historique de cette journée (3), que les vaincus vinrent s'abriter près du pavillon sacré (4). Le district de Djoraš, limitrophe de Ṭâif, honorait le dieu Yaghoûth. L'histoire des translations de cette divinité yéménite a été résumée par Wellhausen lui-même, d'après les données d'Ibn al-Kalbî (5). Enfin un vers, malheureusement peu explicite, de ʿAbîd ibn al-Abraṣ (6) semble attester l'abandon en plein champ de bataille par les Banoû Djadîla de leur idole nationale. Aussi Wellhausen finit-il par admettre la réalité de « certains objets sacrés mobilisés en temps de guerre » (7). Mais cette tardive concession devra paraître insuffisante après les exemples cités. Elle ne cadre pas davantage avec les aspects variés de l'activité déployée par les *kâhin;* nous espérons le démontrer plus loin.

Les yeux fermés, Wellhausen et son école ont passé à côté de ces innombrables « débris de paganisme arabe ». Allah sait pourtant la place qu'y occupaient les *dawâr*, les *ṭawâf*, les *masʿâ* (8), les *ifâḍa*, rondes, tournées, courses. Une aussi riche synonymie (9) aurait dû les avertir. Je connais peu de religions où les manœuvres processionnelles ont pris une importance aussi considérable, pour ne pas dire aussi exclusive que dans la gentilité sarracène. Le pèlerinage

(1) *Agh.*, XIX, 79-80. C'était un *bait*, non une tente ordinaire (voir *Agh.*, XIX, 79 bas), moins encore un *Haus*, comme traduit Wellhausen, *Reste*, 194; mais une *qobba* rituelle; cf. notre article *Une villégiature arabe au siècle de l'hégire*, dans la revue *Les Études*, 20 mai 1917.

(2) *Agh.*, XIX, 80, 13.

(3) Cf. *Agh.*, XIX, 79-80.

(4) Dressé sur le champ de bataille.

(5) Cf. *Reste*, 21; comp. L. Delporte, *L'anathème de Jahvé et le ḥerem préexilien en Israël*, 302, dans *Recherches de sciences religieuses*, t. V, 297, etc.

(6) *Divan*, II, 6. Voir les notes et le commentaire de l'éditeur Lyall. Un dépouillement méthodique des poètes préislamites mettra sur la trace d'autres allusions. J'ai l'impression que la revision des inscriptions préhégiriennes d'Arabie aboutira au même résultat.

(7) *Reste*, 102, note 2.

(8) Comp. surtout les locutions طاف, سعى بين [illegible] (Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 485, 486).

(9) Ajoutez la *ʿomra*, grande procession mecquoise de Radjab. L'islam lui a enlevé sa signification primitive; nous y reviendrons plus loin.

n'était, en définitive, qu'une longue procession. Aux Qoraišites les satiriques bédouins reprochaient :

فأمّا القتال لا قتال لديكم   ولكنّ سيرًا فى عراض المواكب

Le cœur vous manque au combat; bons tout au plus à figurer dans les rangs des processions [1].

* * *

Quand il s'agissait d'une expédition de quelque importance, les Arabes répugnaient à l'entreprendre avant de s'être assuré la compagnie d'un *kâhin*, devin, d'un *sâdin*, desservant de sanctuaire, enfin d'augures, *'â'if* et *qâ'if* [2], habiles à interpréter les présages, à renseigner sur les mouvements de l'ennemi. Préalablement au départ, puis le long de la route, enfin au cours des opérations, on mettait à contribution leur faculté de divination, le pouvoir mystérieux que tous s'accordaient à leur attribuer [3]. ʿAbîd ibn al-Abraṣ atteste quelles funestes suites pouvait causer à la guerre le mépris des présages. Le moindre inconvénient n'était pas de démoraliser les combattants [4]. Rien de plus ordinaire dans l'antiquité, au temps de la préhistoire islamique, que la réunion des dignités de *kâhin* et *sayyd*. Ce cumul entraînait fréquemment comme conséquence de placer un devin, ou un de ses collègues dans la *cléricature* arabe, à la tête des razzias [5]. Ainsi Masʿoûd, le mari de Sobaiʿa, commandant des Thaqafites pendant la guerre du Fidjâr, appartenait au collège [6]

[1] *Agh.*, I, 20, 6; cf. nos *Aḥâbîš*, p. 440. اطاف ب et دار ب signifient, croyons-nous, non pas seulement le *ṭawâf* ordinaire, la ronde autour du bétyle, mais une translation processionnelle du simulacre divin. Cf. Ibn Hišâm, *Sîra*, 143, 8, 16.

[2] Clan possédant les plus habiles augures (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 288, 6 d. l.).

[3] Cf. *Agh.*, X, 38, 17, avec la qualification fort rare de *ḥâzir*, *ḥazâra*, حزارة; il s'agit des Banoû Asad: 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, II, 2, etc. Boḥtorî (*op. cit.*, n° 863) réunit les principaux présages. *Kâhin* invité à consulter l'oracle; *Osd*, V, 7 bas.

[4] Cf. *Agh.*, XIII, 141; le poète 'Abîd à l'endroit cité.

[5] Rappelons le cas des *sayyd*, à la fois capitaines et *kâhin*, Zohair ibn Djanâb de Kalb, et Zohair ibn Djadîma de 'Abs; voir plus bas.

[6] Wellhausen (*Reste*, 130) à tort nie l'existence de ces collèges cléricaux. A Ṭâif tous les Banoû Mo'attib étaient *sâdin* d'Al-Lât. En cette qualité, le célèbre Moghîra ibn Šo'ba est chargé par Mahomet d'inventorier et de liquider le trésor de la déesse. Cf. Ibn Hišâm, 55, كان سدنتها وحجابها بنى مُعَتِّب; notre *Ziâd*, p. 3.

des *sâdin*, attachés au service d'Al-Lât. Aussi le voyons-nous, avant de commencer le combat, dresser la tente-asile, où nous avons cru reconnaître le tabernacle, abritant la *Rabba*, la grande Déesse ou Dame de Ṭâif[1].

En leur qualité de successeurs des *kâhin-sayyd* de l'antiquité, les califes, les gouverneurs musulmans présidèrent de droit la prière de la communauté. Voilà pourquoi leur *ʿazîma, monâšada*, adjuration solennelle[2], à l'égal de celle des *kâhin*, passait pour irrésistible; pourquoi on leur a également dévolu le privilège de l'*istisqâ'*, des rogations en temps de sécheresse[3]. Ces prérogatives sont un héritage de la *djâhilyya* ou gentilité. Les titulaires du califat en apprécieront d'autant moins l'importance qu'ils s'éloigneront davantage de leurs origines arabes. Les ʿAbbâsides ne tarderont pas à y renoncer, à s'en décharger sur des subalternes. Dès cette époque, l'intervention de l'islam avait oblitéré l'aperception des mœurs, des institutions anciennes.

L'Arabie — celle du moins que nous étudions[4] — ne possède pas de caste sacerdotale. Celle-ci se trouve suppléée par des hiérophantes, figurants d'ordre inférieur : devins, augures, aruspices, desservants de sanctuaire. Aucune onction, aucune ordination sacramentelles n'étaient intervenues — comme dans les monothéismes *scripturaires* — pour les séparer, les établir à part de la masse profane de leurs contribules, dont ils continuaient à partager l'existence aventureuse. Il en résultait que les membres de cette vague cléricature religieuse n'éprouvaient aucune répugnance pour l'effusion du sang; ils ne se sentaient pas l'humeur moins batailleuse que le reste de leurs compatriotes. Nous en connaissons acceptant non seulement la conduite des opérations militaires, mais se laissant entraîner dans d'incessantes razzias, كثير الغارات[5]. Au titre de صاحب « détenteur », سادن « gardien du *bait* de la tribu », ces personnages remuants joignent volontiers cette appellation plus retentissante, صاحب فتاحتهم[6], destinée à commémorer leur activité et leurs succès guerriers. On les trouve non moins souvent en selle que dans le voisinage de leur bétyle[7].

[1] Cf. *Agh.*, XIX, 79-80. *Kâhin* consulté avant la razzia; *Agh.*, XV, 73.

[2] *Agh.*, XIV, 96; XV, 15.

[3] Nous en traiterons ailleurs.

[4] Nous laissons de côté celle du Sud, l'Arabie heureuse; elle appartient à une autre évolution religieuse.

[5] Cf. notre *Berceau de l'islam*, I, 257; *Agh.*, VIII, 66. *Kâhin* tués à la guerre; *Agh.*, XV, 75, 76.

[6] Bakrî, *Mo'djam*, 34, 8.

[7] *Kâhin*-fâris « cavalier » (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 239, 11). *Fâris* est un des anciens synonymes de *sayyd*.

Le nom de ce simulacre, la chronique du désert éprouve rarement le besoin de nous l'apprendre, mais elle ne veut pas nous laisser ignorer le nom de leur cheval, du compagnon de leurs prouesses militaires. Tel le célèbre *kâhin* ʿAmrou ibn al-Djoʿaid, surnommé *al-Afkal*[1], fameux pour avoir possédé et monté[2] l'incomparable destrier Haboûd, فارس هبود[3], et succombant enfin dans une razzia[4]. Digne fin de ce représentant du sacerdoce bédouin, *sayyd* de Rabîʿa, dont les violences et «l'humeur tyrannique» sont demeurées proverbiales, كان سيّد ربيعة وكان ذا بغي[5].

Maintes fois les *kâhin* sont qualifiés de *ḥakam* «juge-arbitre». Cette dernière fonction, supposant habituellement celle de *sayyd*[6], créait une nouvelle nécessité pour les consulter avant d'entreprendre une expédition[7]. Leur prestige, leur expérience personnelle, joints aux lumières surnaturelles qu'on leur attribuait, permettaient à ces personnages d'émettre des avis autorisés. En cours de route, on ne se fait pas faute de leur demander des oracles, ou bien une pythonisse, *sâḥira, kâhina*, est priée de rendre inoffensifs, au moyen du *sadjʿ*, de formules mystérieuses et d'incantations, les manœuvres ou les armes de l'ennemi[8]. En pleine bataille du *Chameau*, une femme prononce un *radjaz*, sorte d'imprécation poétique, contre le chameau qui porte ʿAlî[9]. Instinctive-

[1] *Naqâʾiḍ Djarîr* (Bevan), 154, 155; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 197. *Afkal* est un substantif, non un adjectif, comme l'a interprété le P. Jaussen, *Revue biblique*, 1911, 591. Sur le nom *positif* «afkal», voir Zohair (Ahlw.), 91 d. l.; Ibn Sikkît, *Tahḏîb* (Cheikho), 183, 2; Ḥassân ibn Thâbit, VI, 10; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 4, l. 13; III¹, 211, 23; Yâqoût, *Moʿdjam*, É., I, 353, 4 d. l.; *Agh.*, XV, 75; XXI, 186; Djâḥiẓ, *Avares*, 247, 1; *Osd*, III, 263 d. l.; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 211; les dictionnaires *Lisân*, *Tâdj*, etc., *s. v.*

[2] Dans l'ancienne Arabie, c'est le cheval qui rend le cavalier célèbre (Ibn Doraid, *op. cit.*, 85, 86, 116, 121, 214, 222, 231, 1, 11, 262, 286). Le cheval est un animal de luxe (*Agh.*, XIII, 53; XIV, 66; XVI, 30, 31; XX, 165; cf. X, 13, 67; XI, 44 (cf. *Berceau*, I, 140); *Naqâʾiḍ Djarîr*, 247, 13; Qotaiba, *Maʿârif*, 140, 4; *ʿIqd*, II, 63, 64). «L'Arabe ne possède qu'un cheval, deux au maximum» (*Agh.*, XVI, 47 bas).

[3] *Agh.*, XV, 75, 76.

[4] *Agh.*, XV, 75, 11; 77, 19.

[5] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 197.

[6] Bakrî, *Moʿdjam*, 43, 10. Cf. *Berceau*, I, 257-258, 370.

[7] حكيم العرب; Qotaiba, *Maʿârif*, É., 21, 101. *Ḥakam, ḥâkim, ḥakîm*, autant de variantes, provenant de l'hésitation des premières graphies, ne marquant pas les lettres de prolongation (*Agh.*, XV, 73, 8 d. l.). Pour la synonymie de *ḥâkim* = *ḥakam*, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 47, 6 d. l.

[8] ساحرة عجوز; cf. *Agh.*, S., I, 283, 5, etc.; comp. sur les *kâhina* et *kâhin* à la guerre, *Agh.*, XII, 51; X, 71, 7 d. l. (cf. 75, 13); XVIII, 217 bas; XX, 24, 2 : كاهنة تسجع لهم.

[9] Moṭahhar Maqdisî (éd. Cl. Huart), V, 213 bas. Comp. *Agh.*, III, 189.

ment cette Bédouine refaisait les gestes, reprenait la tradition des *sâḥira* de la gentilité. Entre le *radjaz* et le *sadj'* des anciennes pythonisses, la différence était souvent imperceptible. Pour connaître l'avenir, on consultait les flèches divinatoires, ازلام[1]. A la Mecque cette consultation devait avoir lieu près du sanctuaire national de la Ka'ba[2], c'est-à-dire qu'elle supposait le voisinage de l'idole de la tribu[3]. En prévision de cette éventualité, on prenait soin d'emporter le *bait*, le fétiche mobile[4], lequel avait sa place marquée d'avance dans cette rabdomancie[5], où intervenaient les flèches sacrées.

*
* *

Nous ne croyons pas être les premiers à rappeler l'usage chez les Arabes de placer un chameau et un pavillon, قُبَّة, dans les rangs des combattants. Ceux-ci prenaient l'engagement solennel de «ne pas reculer, excepté quand le pavillon aurait bougé». C'est le serment souvent prêté par le chef au nom de ses hommes, آلى ان لا يفرّ حتّى تفرّ القبّة[6]. En d'autres termes, l'engagement de se faire tuer pour la défense de la *qobba*. Mais pourquoi cet acharnement autour de ce modeste symbole? Pourquoi à Ḏoû Qâr son apparition relève-t-elle aussitôt le courage des Bakrites, en face des redoutables bataillons perses? Nous nous trouvons en présence d'une manifestation religieuse. L'érection de la *qobba* sur le champ de bataille atteste l'exceptionnelle gravité de la lutte engagée, où l'existence même de la tribu demeurait en jeu. C'est exclusivement dans ce dernier cas qu'on exhibait le pavillon; jamais pour une razzia banale; moins encore pour une vengeance particulière, quand même il se serait agi de punir la mort du chef. Or cette impressionnante mise en scène ne pouvait avoir un sens qu'à condition de reconnaître au chameau et au pavillon

(1) Cf. Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 300. *Kâhina-ḥakam;* Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 287, 1; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 49, 26.

(2) Des cailloux interviennent également; Ibn Doraid, *op. cit.*, 277, 10 : الكاهنة تَطْرُق الحصى (*Agh.*, XIV, 99).

(3) Ibn Hišâm, *Sira*, 97-98.

(4) La *qobba* figure à l'arbitrage (*Agh.*, XIII, 54-55).

(5) Cf. Wellhausen, *Reste*, 132; Tab., *Annales*, I, 1075. Famille célèbre dans l'interprétation des augures, بيت عيافة وقيافة; *Agh.*, II, 94, 3.

(6) *Agh.*, XX, 136; Ṭab., *Annales*, I, 1028; notre *Berceau*, I, 193, notes, avec nombreuses références; *Osd*, IV, 206, 2; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 123. Serment analogue prêté au Prophète, sous l'arbre sacré de Ḥodaibyya.

un caractère sacré, la mission de servir au transport du bétyle ou d'un symbole religieux. Il y est fait allusion, si je ne m'abuse, dans ce vers de Komait[1]: «Les tribus ont juré de ne pas fuir, de ne pas tourner le dos à Manât[2]» (en d'autres termes, d'abandonner son simulacre);

وقد آلَتْ قَبائلُ لا تُوَلّي   مناةَ ظهورَها مُتَحَرِّفينا[3]

Il faut regretter que Ibn Hišâm ait borné à ce vers son extrait de la qaṣîda de Komait[4]. A la bataille du Chameau, nous retrouvons le dromadaire sacré et la *qobba;* mais ʿÂïša, «la mère des croyants»[5], a pris la place du bétyle, dont il ne pouvait plus être question[6]. A part cette modification, le cérémonial observé alors nous transporte aux temps héroïques de Ḏoû Qâr. La survie de l'usage archaïque devait rendre sensible à tous les yeux que le meurtre du calife ʿOthmân avait remis en question l'existence de la *djamâʿa*, communauté islamique. C'était l'abstraction sociale substituée par la théocratie qoranique à l'ancienne unité de tribu. L'islam a écarté la femme de l'exercice public du culte. «Il lui fut conseillé, mais de cette forme de conseil qui est une injonction d'autorité, de rester chez elle[7].» Voilà pourquoi, à la journée du Chameau, la garde d'honneur du dromadaire de ʿÂïša est confiée à une escorte masculine[8].

Ce schisme injustifié au sein de la famille humaine aurait révolté les Bédouins préislamiques. Dans les rares manifestations de leur vie religieuse ils ont réservé une place d'honneur au *devotus*[9] *femineus sexus.* Chez eux le nombre des pythonisses l'emporte presque sur celui des devins[10]. A la Mecque, la fille du Ḫozâʿite Ḥolail tenait en dépôt la clef de la Kaʿba; c'est elle qui en

[1] On le dit excellent archéologue, خبير بأيام العرب (*Agh.*, XV, 113). Lui et ses collègues de la dernière période omayyade ont étudié diligemment leurs prédécesseurs préislamites.

[2] Le fétiche se trouvait donc parmi les combattants.

[3] Ibn Hišâm, *Sîra*, 55.

[4] هذا البيت في قصيدة له, *loc. cit.* On n'a édité jusqu'ici que ses insipides *Hâšimyyât!*

[5] Purifiée, avec ses compagnes du harem prophétique, par un décret d'Allah, لِيُذْهِبَ عنكم الرِّجْسَ ... ويطهّركم تطهيرًا (*Qoran*, XXXIII, 33).

[6] Mas'oûdi, *Prairies*, IV, 326-329; Ṭab., *Annales*, I, 3216.

[7] Perron, *Femmes arabes*, 319; cf. *Qoran*, XXXIII, 33.

[8] Moṭahhar Maqdisî (éd. Huart), V, 213.

[9] J'entends *devotus* dans le sens des langues néo-latines.

[10] Cf. Perron, *op. cit.*, 166. C'est du moins l'impression se dégageant de la *Sîra*, spécialement d'Ibn Hišâm, 797; *Agh.*, XIII, 110; XXI, 275; I. S., *Ṭabaq.*, I², 49, 110, 126. Ajoutez Ibn Hišâm, 132; *Agh.*, III, 189.

transmet la propriété à Qoṣayy[1]. Au moment du *fatḥ*, reddition de la cité, c'est également la mère de ʿOthmân ibn Ṭalḥa qui garde la clef de l'édifice sacré. A grand'peine elle consent à la prêter au Prophète[2]. Le rude batailleur Al-Find az-zimmânî était intervenu dans la guerre civile de Bakr et de Taghlib. En sa compagnie chevauchaient ses deux filles, شيطانتان من شياطين الانس, deux lutines endiablées, «comme ces lutins pétulants qui courent le monde et se réjouissent à taquiner, agacer, berner tout être qui vit. Au fort du combat, et lorsque le succès semblait chancelant, une d'elles se déshabille, jette ses vêtements...[3].» La sœur l'imite et, se portant au milieu des rangs, lance ces rimes, reprises plus tard en une circonstance analogue par Hind, la mère du calife Moʿâwia[4] :

ان تَقبلوا نعانقْ ونفْرش النمارقْ

En avant! foncez sur l'ennemi! Nous vous préparons des embrassements, des tapis moelleux[5].

Pendant cette même guerre, un Bakrite, ʿAuf ibn Mâlik, plaça sa fille sur un chameau au milieu d'un étroit défilé. Puis après avoir coupé les jarrets de sa propre monture, il dégaina : «J'en atteste mon dieu, وَكُلّالِ, je passerai ce sabre à travers le corps à tout fuyard qui franchira cette barrière[5]!». Plus impressionnante encore fut la scène qui précéda la bataille de Ḏoû Qâr. Avant l'action, le chef Ḥanẓala ibn Thaʿlaba dressa solennellement la *qobba*, que suivait une nombreuse escorte féminine. A son imitation, toutes les femmes coupèrent les courroies, retenant la selle des montures, qui les avaient amenées (*Agh.*, XX, 136, 137), sans doute pour se ranger autour de la *qobba*. Après les détails pittoresques transmis sur la guerre avec Taghlib, rien de moins malaisé que de deviner le rôle ultérieur joué par les femmes bakrites pendant cette fameuse journée. Perron insiste. «Comment juger aujourd'hui, se demande-t-il (p. 50), avec nos idées et nos mœurs européennes, les deux filles du chevalier-barde zimmanide? On a vu des officiers jeter leur épée devant

[1] Ibn Doraid, *op. cit.*, 272 bas. Comp. Azraqî, W., 62.

[2] Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 509, 10, etc.

[3] Perron, *op. cit.*, 50.

[4] Preuve que Hind recommençait un geste consacré ou reconnu comme tel par la Tradition; comp. les détails donnés; *Agh.*, XI, 126.

[5] *Agh.*, XX, 144.

l'ennemi...[1]. Mais combien a-t-on vu de jeunes filles improvisant un cri poétique de guerre, jeter pour ainsi dire tous leurs charmes, afin d'exalter les guerriers? »

Exaltation patriotique, délire religieux, tant qu'on voudra, à condition d'écarter le brutal ébranlement des sens inférieurs. Le geste des pythonisses bédouines s'adresse non aux sens, mais au sentiment religieux de leurs contemporains. Ni les idées ni les mœurs européennes n'ont rien à voir dans l'espèce. L'auteur du très curieux ouvrage, *Les femmes arabes*, s'est trop habituellement arrêté au côté pittoresque de l'ancienne vie nomade. Le rapprochement imaginé par lui porte à faux. Mais sa méprise est attribuable à la composition fragmentaire, à la méthode analytique, décousue, chères à l'auteur de l'*Aghâni*. Si le récit transmis par ce recueil avait visé à être complet, à former un tout harmonique, nous aurions appris — comme le mentionne à propos de Ḏoû Qâr la *riwâya* d'une anecdote parallèle[2] — que la *qobba* contenant le *bait* ou bétyle se dressait à côté du chameau sacré qui l'avait transporté. Le rôle des « lutines » zimmânides, des Bakrites, de la fille de ʿAuf ibn Mâlik eût changé du tout au tout. *Kâhina,* voyantes, dans le genre de Zarqâʾ « aux yeux bleus » ou bien devineresses, rappelant la femme laquelle à la Mecque entrevit la glorieuse destinée des parents de Mahomet[3]? Bien des années après l'hégire, des Compagnons du Prophète se souvenaient de certaines aïeules « qui avaient été gardiennes d'un *bait* aux temps du paganisme[4] ».

Les jeunes Bédouines de Zimmân ou de Bakr ont pu remplir cette fonction. Elle expliquerait leur exaltation dans la garde du pavillon sacré. Enfin les vieux Sarracènes — on l'a vu — aimaient à amener au combat des *kâhina.*

[1] Comp. Ibn Doraid, *op. cit.*, 263, 7 d. l., رَكَزَ الرُّمْحَ فِى قَدَمِهِ وقال تُرَوْنَ أَفِرُّ « lance plantée en terre avec l'engagement de ne pas reculer au delà! ». A Badr, un Anṣârien jette une pierre entre les deux armées et s'écrie : لا افرّ حتى يفرّ هذا الحجر (I. S., *Ṭabaq.*, III², 117, 24; *Osd*, IV, 206, 2). La femme qui annonce un malheur dépouille ses vêtements; *Agh.*, XV, 99. Comp. *Agh.*, XIV, 138, 14, et l'expression النذير العريان; Ibn Hišâm, *Sira*, 430; Ṭab., *Annales*, II, 718.

[2] Elle mentionne la *qobba; Agh.*, XX, 136, 16; cf. Ṭab., *Annales*, I, 1028, et le poète cité, *Agh.*, XX, 140, 4 où au lieu de عارب je propose de lire عارم.

[3] Ibn Hišâm, *Sira*, 98-99; *Agh.*, XI, 161. Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 93, 6, femme qui aperçoit le démon familier du Prophète.

[4] Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 195, 15; *Osd*, V, 17, 4: كانت رئة بيت فى الجاهلية « elle était gardienne d'un *bait*, bétyle et oracle ». Sadjâḥ est *sâḥira* et épouse d'un *kâhin* (Moṭahhar Maqdisî, *op. cit.*, V, 164).

« des نفّاثات في العُقَد, celles qui soufflent dans des nœuds » magiques (*Qoran*, cxiii, 4). Ces femmes possédaient le secret des formules mystérieuses, du *sadj*ʿ[1], auxquelles on attribuait le redoutable pouvoir d'ensorceler les armes, d'immobiliser les mouvements de l'ennemi[2], de l'envoûter au besoin! Le *sadj*ʿ : bouts-rimés aux cadences rythmées, aux assonances heurtées, précipitées; suite de conjurations enchevêtrées en un labyrinthe, où la pensée s'égare au milieu du dédale formé de vocables bizarres, de nombres cabalistiques. Vainement le profane essaierait d'en pénétrer les arcanes. Mais les *djinn* reconnaissent leur langage et répondent avec joie à l'appel des funèbres et irrésistibles imprécations.

Le Prophète prêcha du haut d'un chameau[3]. Avant lui, les pythonisses bédouines avaient utilisé sa protubérance dorsale, en guise de trépied. A quoi bon les confondre avec des hiérodules? Les *Ṣaḥîḥ* nous montrent les contorsions désordonnées des femmes de Daus, tourbillonnant processionnellement autour de l'idole Ḏoû'l Ḫalaṣa[4]. Quant à l'attitude de leurs sœurs de Zimmân, elle ne comporte aucune signification provocante; elle rappelle le geste de la libre Bédouine découvrant sa chevelure pour forcer les hommes à voler à son aide. Fâṭima, la fille du Prophète, jeta bas ses voiles, lorsque ʿOmar menaça de violer son domicile[5]. « La chevelure des femmes jouit d'une sainteté particulière[6]. Le voile est destiné à couvrir moins leur visage que leurs cheveux. Pour elles, déposer le voile, dénouer et laisser tomber les tresses de leur

[1] كاهنة تسجع (*Agh.*, XX, 24, 2). Voilà pourquoi le *sadj*ʿ impressionne toujours les Arabes. Plus tard Moḫtâr exploitera cette phobie.

[2] ساحرة; *Agh.*, X, 71 bas (comp. 75, 13); XII, 51, 8 d. l. Ḥanbal, *Mosnad*, III, 51 bas, سجع اساجيع « prononcer des formules mystérieuses ». Langage des *kâhin*; *Agh.*, XIX, 99 bas; Ibn Hiŝâm, 10-11 : des *djinn*, *Osd*, II, 136, 9, etc., des animaux qui parlent miraculeusement; Ibn Hiŝâm, 132, 133, 134; Ḥanbal, *op. cit.*, III, 420, 2-3. Employé dans la confection des رقية, ou formules de déprécation; Moslim, *Ṣaḥîḥ*¹, II, 108, 182, 182; nombreux spécimens cités dans *Zeits. für Assyriol.*, XXVI, 273, etc. Sadjʿ dans *les songes mystérieux* (Ibn Hiŝâm, 91, 93), dans *l'imprécation du martyr musulman* Ḫobaib (*ibid.*, 641).

[3] Moslim, *Ṣaḥîḥ*¹, II, 38, 39.

[4] Moslim, *op. cit.*, II, 504 haut.

[5] Cf. notre *Fâṭima*, 110; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 89, 11-12; *Agh.*, XV, 139, 3. Nâ'ila femme du calife ʿOthmân كشفت عن قناعها ورفعت عن ذيلها ليكن ذلك ردعا لهم; Djâḥiẓ, *Traité sur les Nâbita*, p. 116 (11ᵉ Congrès oriental); *Agh.*, XI, 111 d. l.; Boḥtorî, *Ḥamâsa*, nº 728. La femme esclave est libre de découvrir sa chevelure (Ibn Doraid, *op. cit.*, 129, 3-4).

[6] La prière est annulée quand une femme dénoue sa chevelure (Mâlik, *Modawwana*, I, 94). Gabriel disparaît quand Ḫadîdja dépose son voile (Ibn Hiŝâm, *Sîra*, 154; *Osd*, V, 437).

chevelure paraît à peine moins extraordinaire que si elles se mettaient à nu[1]. » Leur geste hardi ramenait au drapeau; il se proposait de rallier les guerriers autour du palladium de la tribu. Pantomime risquée sans doute, mais rituelle et d'une souveraine puissance sur les Scénites pour les enflammer, leur inspirer le courage du désespoir[2].

Dans une guerre entre les Dausites et les Banoû'l Ḥârith, quelques années avant l'hégire, un autre chef amènera ses quatre filles sur le théâtre de la lutte. « Elles y dressent un pavillon ou *bait* », dont elles sont constituées les gardiennes[3]. A elles revient de nouveau la mission de ramener par leurs reproches et aussi par leurs ardentes improvisations les fuyards au combat. C'est la répétition du même cérémonial : un pavillon-tabernacle, *bait* lui-même ou abritant le *bait* et un bataillon de « lutines » — le nombre peut varier — pour veiller sur ce dépôt, comme les Vestales de Rome sur le feu sacré.

L'usage s'est conservé dans les guerres contemporaines des Bédouins au désert[4]. Sur le chameau sacré, trône toujours une jeune fille, la plus noble de la tribu. Le comble du déshonneur serait de la laisser tomber aux mains de l'ennemi. C'est tout ce que l'islam a conservé de ce souvenir de la gentilité.

II

Nous nous occupions à revoir ces lignes, rédigées depuis deux ans, quand nous avons reçu en Égypte les *Études syriennes* de M. Fr. Cumont[5]. Notre attention a été immédiatement sollicitée par le chapitre (p. 263 etc.) : *la double Fortune des Sémites et les processions à dos de chameau.* A la page 264 nos yeux sont tombés sur la reproduction d'une terre-cuite, originaire de Damas. La figure représente un chameau portant un groupe de deux divinités, assises dans une sorte de litière. Près de l'encolure du chameau, ensuite à la naissance du cou, chez les personnages divins, « on remarque l'amorce d'une tente, ce

[1] Wellhausen, *Reste*, 199; حرمة, caractère sacré des cheveux de la femme (*Agh.*, XV, 71).

[2] Ou faire reculer les assaillants; telle Fâṭima. Les femmes qoraiŝites au *fatḥ* de la Mecque se précipitent au-devant des chevaux, tête découverte (Balâdorî, *Ansâb*, ms. de Paris, 226 *a*; Ibn Hiŝâm, *Sîra*, 830).

[3] *Agh.*, XII, 55, 11 d. l. انزل بناته وبنين بيتا « elles dressèrent la *qobba* = *bait* » du bétyle, la tente-tabernacle.

[4] Cf. Jaussen, *Arabes de Moab*.

[5] Paris, Picard, 1917.

semble, ou d'une capote semi-circulaire[1]». M. Cumont en rapproche «une seconde terre-cuite provenant de Syrie, qui est entrée récemment au musée du Louvre[2]». Elle représente également un chameau, portant un groupe de deux femmes, l'une jouant de la flûte et sa compagne du tambourin. «Au-dessus de leur tête s'arrondit une tente hémisphérique ou une capote de cuir, destinée à les protéger de l'ardeur du soleil» (p. 274). Dans le groupe des deux déesses le savant archéologue belge croit reconnaître la double Fortune des Sémites. Sans nous attarder autour de cette identification[3], on nous permettra d'observer dès maintenant combien ces représentations éclairent graphiquement la matière des recherches précédentes. Nous y retrouvons tous les éléments signalés plus haut : le chameau sacré, le groupe divin, celui des suivantes, enfin le pavillon ou *qobba,* abritant les simulacres, en d'autres termes, les éléments essentiels d'une procession religieuse.

«Le chameau nous paraît toujours un quadrupède un peu ridicule, et son nom éveille en français[4] un sentiment très éloigné de la vénération» (Cumont). Chez les Arabes il était sacré. Les Banoû Yâd possédaient «une chamelle bénie», يتبركون بها. Aux époques de calamité publique, toute la tribu s'abandonnait aveuglément à sa conduite[5]. Les Ṭayytes rendaient un véritable culte à un chameau noir[6]. Nous connaissons par le Qoran (vii, 71) la légende de «la chamelle d'Allah», envoyée aux Thamoûdites. Pour nous, la présence du chameau détermine d'une façon singulière la nationalité, la signification religieuse des sujets représentés. Nous avons affaire à une procession propre au paganisme arabe. Les deux figurines proviennent des régions arabes, mais partiellement hellénisées, de l'ancienne *Provincia Arabia,* qui s'étendent au sud de la Damascène. L'influence de l'hellénisme, qui a valu pour ces régions un Ζεὺς Σαφαθηνός, un Jupiter du Ṣafâ'[7], transformé Al-Lât en Athena-Minerve[8],

[1] Cumont, *op. cit.*, 265.

[2] *Op. cit.*, 273.

[3] Que nous croyons d'ailleurs défendable, mais dont la discussion nous sortirait de notre sujet.

[4] Éloge du chameau, *Qoran,* xvi, 6, 82. Le héros arabe aime se comparer au chameau; cf. *Berceau,* I, 131-132; *Agh.,* IX, 168, 6; Ḥassân ibn Thâbit, *Divan,* 13, 5; Ibn Hiŝâm, *Sira*, 565, 7; 679, 2; Djâḥiẓ, *Opuscula*, 75, 5; Wâqidî, *Maghâzi*, 222.

[5] *Agh.*, XV, 97.

[6] *Agh.*, XVI, 48 bas.

[7] Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Ṣafâ'*, 23.

[8] Waddington, *Inscriptions de Syrie,* n°s 2203, 2308, comme il ressort des équivalents helléniques.

a pu substituer des statues à la place des archaïques bétyles. Quand les érudits musulmans prétendent expliquer l'introduction des idoles à la Mecque, ils les disent importées de ces mêmes provinces syriennes[1]. «Une éclatante polychromie rehaussait autrefois le modelé» du premier groupe. Le rouge et le vert y formaient les teintes dominantes[2]. Si elle avait été mieux conservée, nous ne doutons pas que la première[3] de ces couleurs eût été réservée pour la tente, pour «la *qobba* en cuir rouge», exhibée dans le transport des bétyles au sein de la Sarracène préislamite[4].

Très pertinemment, à propos du second groupe, M. Cumont rappelle les *ambubaiae* syriennes des satiriques latins. «Les joueuses de flûtes, ajoute-t-il, étaient souvent au service des dieux... En Syrie, des tambours et des tambourins étaient fréquemment employés dans les cérémonies religieuses» (p. 274). A Médine, dans la mosquée et sous les yeux du Prophète on voit apparaître des tambourineuses, à l'occasion des «fêtes de Minâ», celles commémorant le sacrifice du pèlerinage, partant des fêtes religieuses. Est-ce une simple coïncidence? Ces tambourineuses médinoises se trouvent être au nombre de deux[5], absolument comme dans la terre-cuite syrienne. M. Cumont n'hésite pas à y reconnaître «un complément du groupe principal. Les statues divines étaient suivies de musiciennes, portées comme elles à dos de chameau» (p. 276). C'est également la conclusion qui se dégage de notre dossier arabe; nous espérons en achever la démonstration.

M. Cumont s'est demandé : «Pourquoi a-t-on offert à l'adoration des fidèles non pas une, mais deux statues accouplées?» (p. 265). Sa réponse, c'est l'existence en Syrie du culte de la double Fortune. Les textes arabes analysés plus haut suggèrent, croyons-nous, une seconde solution. Elle finira de mettre à leur place ces précieux «restes» de la gentilité arabe, dont nous devons la connaissance à l'érudition de M. Cumont, lequel en a très heureusement établi le caractère religieux. A propos des deux déesses, nous connaissons trop imparfaitement l'ancien polythéisme arabe pour prétendre expliquer définitive-

(1) Ibn Hišâm, *op. cit.*, 51.

(2) Cumont, *op. cit.*, 265.

(3) A la bataille du Chameau, 'Âiša se trouve sur un chameau rouge (roux) et dans un هودج, pavillon rouge (Ṭab., *Annales*, I, 3216, 7).

(4) Voir plus bas.

(5) Baghawî, *Maṣâbiḥ*, II, 197; Nasâ'î, *Sonan*, I, 236, 5. *Ṭabbâloûn*, dans le cortège du *maḥmal*. Cf. Batanoûnî, *Ar-Riḥla al-ḥidjâzyya*, 141; G. de Nerval, *Voyage en Orient*, I, 168.

ment le dualisme dans leur exhibition. Nous verrons plus loin que la Mecque païenne vénérait par *couples* [1] les bétyles ou *rokn*. Un vers de Ḥassân ibn Thâbit (*68*, 2) semble également supposer le dualisme *processionnel*. La divergence sur le site définitif à assigner au couple divin, Isâf et Nâ'ila, honorés ensemble [2], pourrait également tenir à des déplacements processionnels.

* * *

A la bataille d'Oḥod, Aboû Sofiân, avons-nous vu, «portait Al-Lât et Al-'Ozzâ» [3]. On remarquera dans le récit l'association de *deux déesses*, comme dans le premier groupe damasquin. Le terme *portait* doit s'interpréter largement. En sa qualité de chef de l'expédition, il avait commandé d'emmener et escortait sans doute les simulacres divins. Figures ou bétyles? Le texte nous laisse à cet égard dans l'incertitude. Ce chiffre de 2 demeure remarquable. Nous le verrons reparaître dans le cérémonial du polythéisme qoraïsite. Il répond apparemment à une donnée traditionnelle assez consistante pour avoir pu résister à la suggestion contraire du Qoran (LIII, 19-20). Dans ce recueil, Al-Lât, Al-'Ozzâ et Manât [4] forment une triade fermée, un groupe de trois déesses, associées dans la vénération populaire. Par ailleurs nous voyons que dans les milieux mecquois Al-Lât et 'Ozzâ composent un duo représentatif de tout l'ancien polythéisme, de préférence, pour ne pas dire à l'exclusion des autres divinités du panthéon national. «Le jour et la nuit ne passeront pas (comprenez, la fin du monde n'arrivera pas) avant de voir reprendre le culte de Lât et de 'Ozzâ» (Moslim², II, 504). Voilà comment Mahomet aurait parlé pour prédire un retour offensif du paganisme au sein de l'islam.

Ce sont là, à ma connaissance, de rares exemples, où la *Sîra* et les recueils des *Ṣaḥîḥ* se seraient affranchis de leur servilité à l'égard du Livre d'Allah

[1] Comp. «les deux Marwa», dans une pièce attribuée (?) à Aboû Ṭâlib (Ibn Hiŝâm, *op. cit.*, 173, 15).

[2] Ibn Hiŝâm, *Sîra*, 94, 3; comp. 54, 71, 98, 173.

[3] Ṭab., *Annales*, I, 1395; *Agh.*, XIV, 15 bas. Al-Lât se trouve fréquemment mentionnée dans les inscriptions du Ṣafâ (cf. Dussaud-Macler, *Mission dans les régions désertiques de Syrie*, 55, etc.).

[4] Manât se trouve pourtant isolée du groupe précédent et rejetée dans le verset 20, mais pour la rime, semble-t-il. D'autre part elle passait pour une divinité spécialement médinoise. Voir les textes réunis dans Wellhausen, *Reste*, 25, etc. Cette circonstance a pu dissuader les *râwi* de la bataille d'Oḥod de l'introduire dans leur récit.

pour les renseignements relatifs au paganisme préhégirien. Le dualisme divin, mentionné pour Oḥod, ne saurait donc être une donnée arbitraire. La prétendre inspirée par les nombreuses formules de serment, associant, juxtaposant Al-Lât et Al-ʿOzzâ [1], à l'exclusion de Manât? C'est seulement déplacer la difficulté.

Dans une pièce, attribuée au ḥanîf mecquois, Zaid ibn ʿAmrou — nous la connaissons par Ibn Isḥâq, inlassable transmetteur de poésies apocryphes — cet ascète qoraišite à moitié légendaire déclare renoncer «au culte d'Al-Lât et de ʿOzzâ», à celui «des deux filles d'Al-Lât», ainsi qu'aux «deux idoles des Banoû ʿAmrou [2]». Le poète anṣârien Kaʿb ibn Mâlik annonce comme prochain «l'oubli d'Al-Lât et de ʿOzzâ [3]». Dans la *Ḥamâsa* d'Aboû Tammâm (190, 5), un troisième poète jure «par les deux ʿOzzâ», vraisemblablement les deux divinités, portées par Aboû Sofiân et le plus souvent — ainsi fait Aus ibn Ḥadjar — attestées nommément dans les serments des poètes. Faut-il reconnaître Al-Lât et Al-ʿOzzâ dans les déesses du groupe damasquin? Pour nous y déterminer, nous devrions connaître plus à fond le paganisme de l'ancienne région ghassânide. Qu'il nous suffise d'avoir retrouvé dans un monument figuré la représentation de rites religieux encore très imparfaitement étudiés. Tout nous engage à y voir mieux que «des sujets de genre» ou «des fantaisies de modeleur», comme opine une récente recension de la *Revue biblique* (1918, p. 290). Cette explication a dû se présenter à un esprit aussi averti que celui de M. Cumont. Il faut le féliciter de ne pas s'y être arrêté. C'eût été lui témoigner une déférence imméritée.

Les *Ṣaḥîḥ* nous montrent le Prophète accomplissant à dos de chameau le *ṭawâf*, la ronde, autour de la Kaʿba, ainsi que les courses entre Ṣafâ et Marwa [4]. Par cette innovation n'aurait-il pas prétendu abolir l'usage et jusqu'au souvenir des processions liturgiques de la gentilité? Le *ṭawâf* monté rendait

[1] Nasâʾî, *Sonan*, II, 140; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 223; *Agh.*, II, 21, 192, 193; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 100, 101 (123, 25, Al-Lât est mentionnée seule, fait exceptionnel, quand il s'agit de serments); Wâqidî, *Maghâzi*, Kr., 23, 25, 26, 248. Dans Ibn Hišâm, 744, 8, Lât est de nouveau isolée, dans une interjection obscène, de sa compagne; Ibn Hišâm, *Sîra*, 205, 206, 282. Cf. *Agh.*, XX, 139 bas; Moslim², II, 19, 467.

[2] Ibn Hišâm, *Sîra*, 145, 7-8; Ibn Doraid, *op. cit.*, 84; *Agh.*, III, 15-16.

[3] Ibn Hišâm, *Sîra*, 52. A la Mecque (voir Ibn Hišâm, 207, 8; 230, 4) le paganisme semble se résumer dans le culte des deux déesses; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 101, 25; Ibn Hišâm, *Sîra*, 738, 9.

[4] Nasâʾî, *Sonan*, II, 37.

impossible la vénération, le contact directs de la pierre noire[1], cérémonie essentielle, assure-t-on, dans le programme du *ḥadjdj*. Par ailleurs les érudits musulmans ne réussissent pas à en découvrir une explication satisfaisante, lorsqu'ils prêtent au Maître l'intention de s'exhiber, et de plus haut, en spectacle, afin de régler jusqu'aux plus minutieuses modalités du futur pèlerinage musulman[2]. Les terres-cuites étudiées pas M. Cumont nous ramènent à des conceptions moins fantaisistes. Elles attestent l'existence de processions religieuses à dos de chameau, pratique confirmée par le récit de la bataille d'Oḥod, enfin par l'interprétation rationnelle des termes rituels de *mas'â, ifâḍa, ṭawâf*, lesquels impliquent l'idée d'évolutions processionnelles pendant la période du *ḥadjdj*.

Dans le narré de cette journée d'Oḥod, un détail nous fournira également le commentaire de la seconde figurine syrienne. C'était l'usage, on l'a vu[3], d'accorder une escorte féminine à la *qobba* ou tente sacrée, celle-là même dont la terre-cuite damasquine nous a montré le transfert. Find az-zimmânî en confie la garde «à deux de ses filles, deux lutines ou fées, شيطانتان[4]». Mais ce total, également adopté par l'artiste syro-arabe, paraît avoir varié. La Thaqafite Sobai'a, la jeune Bakrite, fille de 'Auf ibn Mâlik[5], se trouvent constituées seules[6] gardiennes de la *qobba*[7].

Quoi qu'il en soit, nous apprenons[8] qu'avant de partir pour Oḥod[9], les Qoraišites se décident à emmener des femmes. Un siècle après l'hégire, les annalistes musulmans ne parvenaient plus à se représenter le rôle exact, moins encore, la mission religieuse réservée à ce bataillon féminin[10]. Elles devaient, assurent-ils gravement, «empêcher les défaillances de courage chez les combattants, les exciter en rappelant l'humiliante défaite de Badr». Nous apprenons qu'au plus fort de la lutte, «elles jouaient du tambourin et battaient des

[1] Nasâ'î, *Sonan*, II, 39; comp. 37, 10. Mahomet touche par l'intermédiaire de son bâton (*Agh.*, XIII, 166; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 486, 488).

[2] Nasâ'î, II, 42; Moslim aux endroits cités; gloses nouvelles.

[3] Précédemment p. 48.

[4] *Agh.*, XX, 144, 4.

[5] Voir plus haut.

[6] Ou seules mentionnées.

[7] Ailleurs elles sont quatre; *Agh.*, XII, 55; voir précédemment. Pour Doû Qâr, cf. *Agh.*, XX, 136, 137.

[8] Wâqidî, *Maghâzi*, 201.

[9] De même avant Badr.

[10] Wâqidî, *loc. cit.*; Ibn Hišâm, *Sîra*, 557; I.S., *Ṭabaq.*, II¹, 25, «au nombre de 15» (*sic*); *Agh.*, XIV, 14.

timbales», يضربن بالاكبار والدفوف والغرابيل ; instruments militaires complètement inconnus des anciens Sarracènes et dont on ne constate la présence que lorsque des femmes suivaient l'armée. Rien de plus choquant au point de vue des mœurs arabes! Une femme libre se serait déshonorée en les touchant. On les abandonnait aux esclaves des deux sexes, comme tout ce qui regardait la profession musicale[1]. Preuve nouvelle que nous sommes en présence d'une manifestation religieuse, cultuelle! Seule la puissance de la religion a pu obtenir des matrones mecquoises ce sacrifice du décorum. Dans leur entourage, aucune Michol[2] ne s'est rencontrée pour vitupérer l'exaltation de ces transports mystiques. Leur chamade guerrière accompagnait le chant des vers[3], exactement la même cantilène, attribuée aux *kâhina* pendant les guerres de Ḏoû Qâr et les luttes entre Bakr et Taghlib[4]. La flûte n'est nulle part mentionnée. Mais nous pouvons nous borner à ces rapprochements, qui nous paraissent suggestifs.

Il serait déplacé de les désirer plus complets, d'exiger une description plus précise des rédacteurs de *Maghâzi* et, qu'après avoir admis la présence des deux principales divinités qoraisites, ces auteurs nous montrent les Mecquoises, groupant les guerriers autour de la *qobba*[5] et des effigies divines. Voilà pourtant comment elles durent contribuer à maintenir le corps de bataille, à retenir les fuyards, لئلا يفرّوا[6], conformément à l'exposé traditionnel. Tel fut d'ailleurs le rôle dévolu aux Bédouines de Bakr que par une audacieuse et soudaine manœuvre le chef Ḥanẓala ibn Tha'laba débarqua, et en leur enlevant tout moyen de retraite, au milieu des combattants à la journée de Ḏoû Qâr[7]. L'une des amazones mecquoises relèvera même le drapeau de l'armée[8].

[1] Comp. le récit de la bataille de Badr. Mais en cours de route on renvoie ces musiciennes-esclaves (Wâqidî, *op. cit.*, 32).

[2] II *Rois*, vi, 14, etc.; I *Paral.*, xv, 29.

[3] *Agh.*, XIV, 17; Ibn Hišâm, 562, 10; I.S., *Tabaq.*, II¹, 28, 8-9; Wâqidî, *op. cit.*, 206, 207, 221.

[4] *Agh.*, XX, 140, 144.

[5] Comp. pourtant Wâqidî, *op. cit.*, 227, 3 d. l. : la *hodjra* où se retirent les amazones à Ohod. Or *hodjra* est un synonyme de *qobba*.

[6] *Agh.*, XIV, 12 bas; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 557, 562.

[7] *Agh.*, XX, 137.

[8] *Agh.*, XIV, 17; Ibn Hišâm, *Sîra*, 610, cf. nos *Aḥâbîš*, 446. Femmes figurant dans les *Maghâzi* de Mahomet (Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 103) en qualité de cantinières, d'infirmières. Si tel était leur mission exclusive, et non la survie d'une ancienne tradition, pourquoi, malgré l'exemple du Prophète, une institution aussi humanitaire n'a-t-elle pas été maintenue dans les armées musulmanes? Au «Chameau», 'Âïša demeure seule!

Mais dans la rédaction de la *Sîra*, on se rapprochera sans doute de la vérité en remplaçant par des jeunes filles les graves matrones, épouses des principaux Qoraišites. Seulement, comment alors mettre sur le compte de Hind la prétendue mutilation du cadavre de Ḥamza; insipide invention, chère à l'école ʿabbâside? Pendant leurs guerres contre les Qaisites, les Taghlibites chrétiens recoururent au même moyen. «Ils jurèrent de ne pas céder un pouce de terrain et placèrent leurs femmes au milieu des rangs[1].» Cette manœuvre décida de la victoire. Rappelons enfin la tente de Sobaiʿa, dressée avant le combat pendant la guerre d'Al-Fidjâr. Elle aussi se trouve confiée à la garde d'une femme, et cette femme n'est autre que l'épouse de Masʿoûd, un des desservants d'Al-Lât.

«Quand le sultan du Maroc, raconte un ancien voyageur[2], part à la tête de ses troupes noires pour une importante expédition, il emporte processionnellement et au milieu des plus vives démonstrations de respect — comme jadis l'Arche dans l'Ancien Testament — le *Ṣaḥîḥ* de Boḫârî. Le livre, renfermé dans un écrin précieux, a sa tente spéciale, laquelle est invariablement dressée à côté du monarque.» Ainsi au Ier siècle de l'islam, le soi-disant tabernacle, imaginé par le visionnaire Moḫtâr, accompagnait les armées en campagne, transporté à dos de mulet et couvert de riches tentures de soie et de brocart[3]. Je me persuaderai malaisément que l'entreprenant Thaqafite — «ce successeur retardataire des *kâhin*», ainsi l'appelle Wellhausen[4] — n'ait pas pensé aux *qobbas* sacrées de l'antiquité arabe.

Le souvenir s'en était conservé dans les milieux militaires. Un demi-siècle plus tôt, le calife Moʿâwia, à la veille de la bataille de Ṣiffîn, commanda de dresser dans son camp une grande *qobba*. Il l'avait ornée d'étoffes précieuses et, auprès de ce monument, qu'entourait la cavalerie de Damas, l'armée syrienne était venue lui jurer fidélité jusqu'à la mort; رفع قبّة عظيمة فألقى عليها الثياب وبايعهُ اكثر اهل الشام على الموت واحاط بقبّتِهِ خيلُ دمشق[5]. C'était, moins les bétyles proscrits par l'islam, la répétition de la cérémonie qu'a dû présider à Oḥod le père de Moʿâwia, Aboû Sofiân, auprès de la *qobba* renfermant le

[1] Cf. Aḫṭal, *Divan*, 317; notre *Chantre*, 137.

[2] Cité dans Goldziher, *Ẓâhiriten*, 115.

[3] Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, II, 99; Ibn Doraid, *op. cit.*, 291, 4; Ṭab., *Annales*, II, 702, etc.; 704, 706.

[4] *Reste*, 137.

[5] Ibn al-Athîr, *Kâmil* (Tornb.), III, 246, 3.

groupe des divinités qoraišites. Wellhausen (*Reste*, 73) supprime tout ce passé religieux, quand il se borne à reconnaître dans la tente dressée à Șiffîn le «Feldherrnzelt Muavias», la tente militaire du grand calife sofiânide.

*
* *

Nous avons vu précédemment combien les cortèges religieux étaient populaires à la Mecque, au point d'exciter la verve satirique des Bédouins[1]. La terminologie qoranique, relative au pèlerinage arabe, au culte de la Ka'ba, des sanctuaires de Șafâ et de Marwa, se montre suffisamment expressive à cet égard. La liturgie qoraišite comprend des tournées, des stations, des courses, des départs; elle compte des chefs de file, des cérémoniaires ou guides officiels, tout un rituel qu'on ne peut rationnellement interpréter, en excluant l'hypothèse d'évolutions processionnelles, de théories, escortant les bétyles locaux.

Il n'y avait pas seulement le pèlerinage de 'Arafa, la *'omra* de Radjab, qui servissent d'occasion à ces manifestations. La Mecque connaissait d'autres processions au cours de son année liturgique. Son territoire sacré se trouvait délimité par une succession ininterrompue de monuments, «les *anșâb* de la Mecque ou du ḥaram[2]». A ce terme nos textes substituent parfois celui de *a'lâm* «marques, bornes», lequel a dû paraître plus inoffensif[3]. Postérieurement à l'hégire, ils semblent avoir été remplacés graduellement par des pylônes turriformes, كالابراج[4]. On honorait ces *anșâb* par des visites et par des sacrifices périodiques, les *'atâ'ir* sans doute; la chair des victimes demeurant abandonnée aux oiseaux, aux fauves du désert. Les assistants ne s'interdisaient pas de prendre part à la curée. Ainsi dans le sacrifice offert par 'Abdalmoṭṭalib, en remplacement de son fils 'Abdallah (Ibn Hišâm, 100), لا يُصَدّ عنها انسانٌ ولا سبع «ni homme ni bête n'étaient écartés». Le Qoran (lxx, 43) vise, si je ne m'abuse, ces pratiques; il mentionne la *ifâḍa*, les évolutions tumultueuses exécutées autour des *anșâb*. Le détail, si la Tradition avait tenu à le conserver,

(1) *Agh.*, I, 20, 6.

(2) Ṭab., *Annales*, III, 2326; Ibn Hišâm, *Sira*, 703; 802; I. S., *Ṭabaq.*, IV², 32. On trouve aussi منار الحرم; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 181; comp. IV, 177; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, IV, 83. Pour *manâr*, comp. Moslim, *Șoḥîḥ*², II, 167 d. l.

(3) Maqdisî, *Géogr.*, 77; *Osd*, I, 63.

(4) Ibn Djobair, *Travels*², 112, 13.

rappellerait sans doute le sacrifice, où les Scénites de la région sinaïtique s'apprêtèrent à immoler le jeune Théodule, fils de St. Nil (P. G. Migne, t. 74, 611, etc.). Il nous expliquerait, pensons-nous, la répugnance de Mahomet pour ce rituel barbare et le culte des *anṣâb*, dont il stigmatisera l'impureté, رجس (*Qoran*, v, 92). A partir du *fatḥ*, reddition de la Mecque, sous le Prophète[1], ensuite au temps du califat patriarcal, l'autorité souveraine en fait solennellement *reconnaître*, vérifier le site[2]. Cette sorte de relevé cadastral, les *recognitions* soi-disant topographiques de ces dieux-termes, déclassés depuis l'islam, de ces bétyles métamorphosés en bornes-frontières, demeurent selon toute vraisemblance des souvenirs du cérémonial archaïque usité jadis, des processions auxquelles ces monuments religieux ont servi de but et dont la Tradition s'efforce adroitement d'abolir la mémoire.

A l'occasion de ces cérémonies on utilisait une sorte de tabernacle ou tente, portant elle aussi le nom de *bait* ou plus exactement de *qobba*. La *qobba* ne doit pas être confondue avec une tente[3], la tente de poil, بيت شعر ou خباء, destinée à abriter la famille nomade[4]. La *qobba*-tabernacle ou rituelle se distingue de la dernière par ses proportions[5] plus réduites, par son sommet arrondi et terminé en pointe[6], par la couleur adoptée (le rouge), par la matière enfin servant à la confectionner, c'est-à-dire le *cuir*, أدم. Portative dans le principe, plus tard cette *qobba*, par une transformation toute naturelle — nous aurons à y revenir — s'agrandira pour devenir un pavillon d'honneur, dressé en des circonstances solennelles et pour des usages franchement profanes. C'est parce qu'il a négligé de suivre la marche de cette évolution, précipitée par l'influence de l'islam, que Wellhausen a perdu de vue le caractère religieux de l'institution primitive, l'origine rituelle de la *qobba* préhégirienne.

[1] I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 99, 11.

[2] Dahabî, *Mizân*, III, 29; *Osd*, I, 63, 214, 5; III, 11, 388; IV, 207, 337.

[3] Bakrî, *Mo'djam*, 34, 8; cf. *Lisân al-'Arab*, II, 152; Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 101, 8 «qobba» (cage) de lion.

[4] Termes souvent juxtaposés dans les mêmes contextes; *Agh.*, XVI, 50 d. l.

[5] Ibn al-Athîr, *Nihâia*, III, 223, 4. La *qobba* est petite, ronde, en cuir (*Lisân al-'Arab*, II, 152).

[6] *Qobba*, terme ordinaire pour désigner un palanquin de voyage (*Agh.*, VI, 73, 17), un محمل. Celui du pèlerinage a «la partie supérieure de forme pyramidale et se termine par une petite coupole» (Dr Ṣâliḥ Ṣobḥî, *Pèlerinage à la Mecque*, p. 29). Synonymie de *qobba* et *maḥmal* (*Agh.*, III, 115 bas).

A l'époque archaïque, le cuir[1] — il ne faut pas l'oublier — joue un rôle prépondérant chez les Arabes[2]. Cette industrie assurera la fortune de Ṭâif. Les premières tentes bédouines, la majeure partie de leur mobilier, furent vraisemblablement en peau de chameau : récipients, outres, seaux, nappes, coussins, matelas. Antérieurement à l'hégire, le nomade ne ferre pas, il *chausse*, انعل, ses chevaux; il adapte à leur sabot des sandales de cuir[3]. Aussi la présence d'un chaudron, d'un ustensile en métal, passe-t-elle pour une preuve d'opulence[4]. Les poètes s'arrêtent complaisamment à en décrire les dimensions fantastiques[5]. Comme il arrive d'ordinaire, la religion voulut demeurer fidèle à ces traditions archaïques. Rappelons la Kaʿba primitive de Nadjrân, également en peau, en dépit de ses proportions colossales[6]. Celle de la Mecque pourrait bien en fournir un autre exemple. C'est du moins l'interprétation que me paraît comporter une donnée traditionnelle; elle affirme qu'un pavillon aurait jadis occupé l'emplacement de l'édicule destiné à enchâsser la Pierre noire[7]. Un autre souvenir de ce lointain passé semble s'être conservé dans l'habitude de voiler d'étoffes les fétiches. Cette coutume n'était pas spéciale à la Kaʿba, الكعبة المستورة. Au tombeau d'Ève, près de Djeddah, M. Kazem Zadeh signale «une pierre très haute, entourée d'une étoffe noire. On croit que là se trouve le nombril d'Ève[8].» Les Banoû Tamîm vénéraient un *bait*, bétyle recouvert d'étoffes précieuses, بيت من عمائم وثياب[9]. J'en retrouve une autre

[1] Comp. *Qoran*, xvi, 82, demeures, tentes en peau : الله جعل لكم من جلود الانعام بيوتا. Cf. Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici*, 580. Comp. Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 143, 1-5. Les anciens carquois, *kinâna*, sont en cuir (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 18, 10).

[2] Ainsi «chaîne de fer» est une nouvelle preuve du caractère apocryphe de la poésie, citée par Ibn Hišâm, *Sira*, 81 d. l. Les pointes des lances étaient primitivement en *corne* (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 310).

[3] *Osd*, IV, 158, 4 (liens en cuir; *Agh.*, XIV, 70). Pour les Bédouins contemporains, cf. Doughty, *Travels*, I, 309. Invention de l'étrier en fer; Djâḥiẓ, *Bayân*, II, 54.

[4] *Agh.*, XIV, 138, 1; cf. XIII, 54-55. Transmis en héritage, comme objets de valeur (*Agh.*, VIII, 67 bas).

[5] Copieuse anthologie de citations dans Djâḥiẓ, *Avares*, 245, etc.

[6] Cf. notre *Yazîd*, 340. *Bait* de la tribu de Yâd appelé *Ḏoû'l Ka'bât* (Bakrî, *Mo'djam*, 46, 1).

[7] Dieu accorde à Adam chassé du Paradis خيمة من خيام الجنة وضعها له بمكة في موضع الكعبة قبل ان تكون الكعبة (Azraqî, W., 357, 358; Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 189). La Kaʿba primitivement une tente (*Sira ḥalabyya*, I, 160). Ce même recueil (II, 293, 2) représente le Prophète dans une قبة من خشب عليها مسوح. J'ignore la provenance de cette donnée, résultat d'une contamination.

[8] *Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910-1911*, p. 26.

[9] Ibn Doraid, *op. cit.*, 155, scolion *e*.

preuve dans ce serment de Qais ibn al-Ḥaṭîm : «Par le Dieu, Maître du temple sacré, par ses mystères que voilent des étoffes en lin du Yémen» :

والله ذى المسجد الحرام وما جُلِّلَ مِن يُمْنَةٍ لها خُنُفُ[1]

Dans ce vers d'un poète médinois, la mention du *masdjid al-ḥarâm*, l'extension restreinte de cette expression dans le style qoranique, me paraissent des raisons insuffisantes pour la rapporter au sanctuaire mecquois. Les *masdjid* ou lieux saints abondaient à Médine et dans tout le Ḥidjâz. Nous nous en convaincrons plus tard en étudiant la valeur du vocable *masdjid*[2]. Il semble inutile de perpétuer le malentendu créé par les exégètes et les philologues de l'islam avec leur théorie sur la suprématie incontestée du culte qoraišite. Comme l'insinue le témoignage du barde médinois, les progrès de la civilisation, la diffusion des étoffes du Yémen firent insensiblement écarter l'usage du cuir. Ce dernier demeura réservé pour les tentes-chapelles destinées aux translations, aux processions rituelles des bétyles.

Quand les Qoraiš — plus exactement les *Ḥoms*, c'est-à-dire les familles *cléricales* de la Mecque[3] — prenaient part aux cérémonies de Minâ, ils jouissaient du privilège exclusif d'y dresser des tentes de cuir rouge; كانت قباب قريش من الادم لايضربها غيرهم بمنى[4]. Ils s'interdisaient la faculté de s'y retirer, de les utiliser comme habitation privée[5]. Mais rien ne prouve que primitivement elles n'aient pas abrité les bétyles de quartier, les fétiches des clans mecquois, qu'on destinait à figurer dans les cérémonies du pèlerinage, dans les processions du mois de Radjab. On les tenait en réserve pour ces manifestations solennelles du culte qoraišite. Véritables tentes rituelles, elles ne devaient servir qu'à l'époque des *manâsik*, cérémonies du grand pèlerinage[6], ou pen-

[1] Voir son *Divan*, éd. Kowalski, V, 14. Pour le sens de خنيف, plur. : خنف, cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 289, 5 d. l. L'arche-tabernacle de Moḥtâr était également voilée (Ibn Doraid, *op. cit.*, 291, 4; Van Gelder, *Mohtar de valsche Profeet*, 91, etc.; Ṭab., *Annales*, II, 706).

[2] Travail achevé en manuscrit, parmi les études sur la religion préislamique.

[3] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 153; Ibn Hišâm, *Sîra*, 126, etc.; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 41. Les Qoraiš sont les «desservants de la Ka'ba» (Qotaiba, *Kitâb al-'Arab*, 290, 8), آل الله; Ibn Doraid, *op. cit.*, 94, 11.

[4] Balâdorî, *Ansâb*, 24, *b* (ms. de Paris).

[5] Voir pourtant *Qoran*, xvi, 82, tentes d'habitation en peau de chameau; mais ce ne sont pas les *qobbas* rouges de cuir.

[6] Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 298, 1. Même au Paradis les Élus habiteront des «*qobbas* de cuir» (*Osd*, V, 185 bas).

dant la durée de l'*ihrâm*, ما كانوا حُرُمًا[1]. «Jouissant du privilège des pavillons en cuir rouge, ils ne fabriquaient pas de tentes de toile, كانوا لا ينسجون مظالّ الشعر وكانوا اهل القباب الحُمر من الأدَم[2]». Nous devons ce renseignement traditionnel aux rédacteurs de la *Sîra*, qui ne paraissent pas en avoir saisi la portée. Sédentaires, les Mecquois n'avaient que faire de tentes en poil. Mais ils conservaient avec honneur et, pour les manifestations, les processions religieuses, ils s'empressaient d'exhiber les archaïques pavillons en cuir rouge. Dans cet usage comment ne pas reconnaître un souvenir de l'époque où le pavillon écarlate abritait une relique, un des nombreux fétiches honorés à la Mecque? L'ancienne charge municipale, القبّة والأعِنّة «le pavillon et les rênes»[3], commémore sans doute la dignité du personnage qoraisite, chargé jadis de veiller sur le palladium de la cité, de convoyer, de guider par la bride le chameau, portant le dais sacré pendant les stations du pèlerinage. Le nom — *qobba* est un synonyme de *mahmal*, — la fonction, rappellent le départ du *mahmal* — vulgairement appelé *tapis sacré* — à Damas et au Caire. L'on y voit les plus hauts dignitaires de l'État se disputer l'honneur de tenir la bride du chameau chargé du *mahmal*, dont les formes imitent celles de l'antique *qobba*[4]. Cette originale mise en scène fait penser à Aboû Sofiân en route pour Ohod. Voilà comment le chef omayyade aura «porté Al-Lât et Al-'Ozzâ», يحمل اللات والعزّى, relayé par les principaux descendants de Qosayy, jusque sur le champ de bataille. A l'instar de nos processions chrétiennes, ces personnages ont voulu «tenir les cordons du dais», escorter les protectrices de la cité, abritées dans la tente-chapelle, comme les représente la terre-cuite de Damas.

[1] Ibn Hišâm, *Sîra*, 128, 9. Le Prophète appuyé contre «une *qobba* en cuir du Yémen»; Bohârî, *Sahîh*, C., VII, 220 d. l. (C. = éd. de Constantinople).

[2] I.S., *Tabaq.*, I¹, 41, 6-7. Pour attester que Mahomet était *homsî* on le fait figurer au pèlerinage dans une *qobba* de cuir (I.S., *Tabaq.*, II¹, 88; *Osd*, I, 251). Ailleurs (Moslim, *Sahîh*¹, I, 469, 12; Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 190), la tente est en poil, mais le terme de *qobba* est maintenu. Les *Sîra* postérieures (*Sîra halabyya*, III, 138 bas) font réunir à Dji'râna les Ansârs dans une «tente de cuir». C'est une confusion, où l'on ne tient aucun compte des proportions exiguës de la *qobba* primitive.

[3] Explication traditionnelle dans *'Iqd*¹, II, 37. Le sens n'est plus compris; *Osd*, I, 101, يجمعون فيها ما يجهزون به الجيش (*sic!*). La modeste *qobba* devient arsenal!

[4] Cf. Sâlih Sobhî, *op. cit.*, 29; Hâlid ibn al-Walîd, commandant habituel de la cavalerie qoraisite dans les Maghâzi, se voit bénévolement attribuer le privilège de القبّة والأعنّة; cf. *'Iqd* et *Osd* aux endroits cités.

En interprétant, en combinant judicieusement les textes cités plus haut, il ne devient pas malaisé de reconstituer le pittoresque spectacle, offert par la Mecque, pendant la *ʿomra*, la fête religieuse et nationale de Radjab[1]. On se figure l'encombrement des ruelles étroites, les cortèges promenant les bétyles de quartier, le défilé des chameaux avec leurs *qobbas* branlantes aux éclatantes couleurs, guidés par les chefs des familles aristocratiques, cependant que, derrière les dromadaires sacrés, des femmes, chevelure au vent, battent avec frénésie du tambourin et poussent des cris de joie, pour déboucher enfin sur le parvis de la Kaʿba. Je me demande si le Qoran (viii, 35) ne vise pas ces exubérantes manifestations de la religion populaire, lorsqu'il affirme que « toute la dévotion des païens auprès du *bait* se borne à des sifflements, à des claquements de mains », وما كان صلوتهم عند البيت الّا مُكَآءً وتصدية.

On peut du moins affirmer que la *ʿomra* de Radjab est vue de mauvais œil par la Tradition, laquelle sur ce point paraît exprimer les répugnances éprouvées par le Prophète. C'était pour la Mecque la période des *ʿatâʾir*[2], sacrifices dont on abandonnait la chair aux oiseaux. Ces sacrifices Mahomet les aurait également interdits, si toutefois il ne s'est pas simplement borné à les prohiber pendant le mois de Radjab[3], sans doute à cause de leur caractère spécifiquement païen, de leurs attaches avec la *ʿomra* tumultueuse et les bacchanales de Radjab; *Radjabyya* et *ʿatira* étaient devenus synonymes[4]. A la Mecque la population demeurait fort attachée à ces festivités bruyantes. Elle refusait d'en modifier le programme, principalement de déplacer l'époque de la *ʿomra;* tous considéraient « comme le plus grand des sacrilèges d'en accomplir les cérémonies au temps du pèlerinage » de ʿArafa[5]. Pour déraciner ces souvenirs tenaces, qui plongeaient dans les fastes polythéistes de la cité, Mahomet affectera d'exécuter la *ʿomra* en dehors de Radjab[6] et se décidera enfin d'unir *ʿomra* et pèlerinage.

(1) Cf. Ibn Djobair, *Travels*², 128, 129, 132.

(2) Nasâʾî, *Sonan*, II, 190; عتائر يوم عيد, poète cité dans Ibn Hišâm, *Sira*, 659, 4 d. l.

(3) Nasâʾî, *op. cit.*, II, 189, 180; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 165.

(4) *Osd*, IV, 339, cf. 267; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, II, 66; Ibn Hišâm, *Sira*, 534, 4; 659 bas; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 9; Abou Daoûd, *Sonan*, II, 2, cf. p. 5.

(5) Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 480, 5; Nasâʾî, *op. cit.*, II, 24, 7.

(6) Moslim, *op. cit.*, I, 483. Plusieurs de ces *ʿomra* du Prophète sont problématiques, mises en avant pour masquer son absence du grand Pèlerinage qu'il n'accomplira que la dernière année de sa vie.

*
* *

Tout ce passé vaudra aux plus distingués d'entre les *sayyd* du désert la qualification extrêmement recherchée de «possesseurs des pavillons écarlates», اهل القباب الحُمر[1]. Locution parfois abrégée en اهل القباب, en supprimant l'indication de la couleur toujours sous-entendue[2] quand il s'agit de *qobba*. Aussi le complexe ربّ القبّة devient-il l'équivalent de nos particules nobiliaires, une titulature véritablement seigneuriale[3], l'attestation non de «vingt quartiers de noblesse» (Perron) — l'Arabie ne les a jamais connus[4] — mais d'un authentique patriciat, à la mode bédouine. C'était l'interpellation la plus agréable, la plus flatteuse aux prétentions dynastiques des phylarques de Ḥîra et de Ghassân[5]. Les deux vocables *rabb* et *qobba* s'appellent pour ainsi dire et se complètent mutuellement. En apercevant dans la solitude les couleurs voyantes de la *qobba*, le rôdeur du désert concluait à la présence d'un personnage, d'un *rabb*, et se promettait l'aubaine d'une riche proie, ما لهذه القبّة بدّ من ربّ[6].

Rabb désignait le rang le plus élevé dans la hiérarchie sociale. Aussi, les titulaires, cédant à l'ostentation propre aux Arabes, الفخر الاُمَم, aimaient à traduire cette suprématie par l'exhibition de ce symbole éclatant[7]. En parcourant les vers déclamés dans les fastueuses *monâfara*, joutes de prééminence, on connaît peu de poètes qui aient renoncé à réclamer ce titre prétentieux pour tous les membres de leur clan. Tous leurs contribules étaient — à les

(1) Ou صاحب القبّة; Ibn Doraid, *op. cit.*, 208 bas (cf. *Agh.*, XX, 136); 215, 3 d. l., لهم قبّة.

(2) Comme observe Djâḥiz, *Ḥaiawân*, V, 143, 4; *Agh.*, XIV, 116, 11.

(3) Ainsi l'interprète 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXIX, 2 (éd. Lyall) :

اهل القباب الحُمر وال   نَعَم المؤبّل والمَدامَة

Tentes de cuir, gloire des Arabes; Djâḥiz, *Ḥaiawân*, V, 143, 5-7.

(4) Cf. *Berceau*, I, 325, etc.

(5) Cf. *Agh.*, VIII, 50, 10 d. l.; IX, 172, 7, 176; X, 30, 18; XVI, 165 d. l. Le père du prince-poète Amroulqais est *rabb* et ذو القباب (*Šo'arâ'*, 3 bas; 13 bas; 37, 5).

(6) *Agh.*, XVI, 51, 1. Comp. le scolion : ولا لِلقوم نادٍ الّا ولهم سيّد; 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXV, v. 10. Comp. *Agh.*, 54-55; XIV, 138, 1; XIX, 132, 2, signe de richesse et de suprématie.

(7) *Fâṭima*, 73; notre *Chantre*, 155. Ils sont اهل القباب الحُمر (Amroulqais), Qotaiba, *Poesis*, 37, 11; 223, 9; *Agh.*, XIV, 138, 1-2; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 140, 8. Tente rouge de l'ancêtre Nizâr; *Chroniken*, W., II, 135, 6-7; 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXV, 10; XXVII, 5; XXIX, 2. Le calife Hišâm s'installe au désert sous des pavillons rouges (*Agh.* S. I, 14, 4), mais non en cuir. Tentes d'habitation; la couleur archaïque et seigneuriale a seule été retenue, pour cette *bâdia* omayyade.

en croire — princes, «issus d'un sang, jouissant du privilège de guérir la rage[1]». Cette argumentation rendait la prétention toute naturelle[2]. Elle s'affirma dans l'usage affecté par les plus magnifiques des chefs nomades de dresser à côté de la tente familiale un pavillon en cuir écarlate. De son ancienne destination rituelle, elle conservait le droit d'asile, sur lequel les patrons, *aśrâf*, veillaient jalousement, هم اشراف فى الجاهلية لهم قبّة وهى التى يقال لها قبّة المعاذة مَن لجأ اليها اعاذوه[3]. Tel le pavillon de Sobai'a pendant la guerre du Fidjâr. A 'Okâẓ et dans les autres solennités, on se trouva bientôt forcé d'accorder la même distinction aux plus célèbres d'entre les poètes[4]. On voit également figurer la *qobba*[5], la tente de cérémonie, dans les *monâfara*. Ces joutes, présidées par un *kâhin-ḥakam*, un arbitre devin, et se terminant toujours par un sacrifice public[6], participaient en définitive à la nature des actes religieux.

On aura remarqué la teinte singulière adoptée pour les *qobba* rituelles. De toute antiquité et jusqu'à nos jours, les Scénites ont habité des tentes de couleur sombre[7]. L'épouse du *Cantique* (I, 4) se proclame «noire à l'égal des tentes de Cédar». D'où vient le choix du rouge, l'étrange prédilection pour une couleur aussi criarde, aussi indiscrète? Il y a lieu de se le demander. Défiant de nature, le Bédouin s'ingéniera à dérober son campement, sa retraite et celle des siens, aux ennemis de sa tribu, aux rôdeurs du désert. L'instinct de la conservation lui déconseille de dresser sa tente, de coucher le long des routes, dans le voisinage immédiat des points d'eau. Seule l'influence d'une tradition religieuse, d'un *dîn* — coutume et religion sont synonymes pour l'Arabe — a valu cette fortune à la *qobba* rouge, l'a amené à surmonter ces répugnances instinctives. Yâd, un des légendaires ancêtres des Arabes, avant de mourir, lègue à son fils Moḍar «la tente de cuir rouge», comme un héritage d'inestimable valeur, القبّة الحمراء وهى من أدَم[8]. Le geste rappelle, dans les

[1] *Śo'arâ'* (Cheikho), 404, 8; *Agh.*, XIV, 74 bas; XV, 7, 6.

[2] A'šâ dans *Śo'arâ'*, 392 اهل القباب = *sayyd*.

[3] Ibn Doraid, *op. cit.*, 215 bas.

[4] *Agh.*, II, 53 bas; VII, 170, 4 (avec l'addition عُكاظ لنا حبال بين وَتَخيين, figurant comme un ḥaram?); VIII, 194. Pour 'Okâẓ, cf. *Śo'arâ'*, 640 bas; 687.

[5] Contenant vraisemblablement le bétyle.

[6] On immolait des chameaux, dont la chair était distribuée à l'assistance. *Agh.*, XV, 54, 6 d. l., 55, 8, 57 haut. Présidences de *kâhina-arbitres* (Ibn Hiśâm, *Sira*, 92, 284).

[7] Cf. *Śo'arâ'*, 770, 4. Pourtant dans une composition romanesque figure une tente rouge (Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 303, 5).

[8] *Chroniken*, W., II, 135, 5, 139-142; Boḥârî, *Ṣaḥîḥ*, Kr., IV, 88, n° 42; I.S., *Ṭabaq.*,

divers degrés de la cléricature chrétienne, la *traditio instrumentorum*, supposant la collation sacramentelle des pouvoirs d'ordre[1]. Ainsi pendant de longues générations se comporteront les vieux chefs. Au plus digne de leurs descendants, ils transmettront, en signe de suprématie religieuse, le pavillon sacré ou, pour compléter la formule traditionnelle, le *bait* et la *qobba*, le bétyle et le tabernacle[2].

Au cours des révolutions, qui agitèrent la Péninsule, ces objets du culte passent de la sorte de famille en famille, de clan en clan, au sein d'un peuple, médiocrement dévot, privé de caste et d'institutions sacerdotales, mais conservateur et demeuré très attaché aux prérogatives du passé, aux coutumes des ancêtres, ما كان عليه اباؤهم[3]. Ces transmissions nous fournissent le sens primitif des formules si fréquentes, dans les ouvrages généalogiques, chez les compilateurs de manuels et d'encyclopédies historiques : ...تحول البيت الى ou صار البيت الى... «tel groupe a hérité du *bait*[4]»; فيهم كان بيت ربيعة «cette famille avait la garde du *bait*[5] de Rabîʿa[6]». Formules parfois complétées et libellées comme suit : فيهم البيت والعدد «à la possession du *bait*, ils joignent le prestige du nombre[7]». Dans l'émiettement des groupes au désert, dans l'isolement de la solitude, le nombre dénote la puissance. C'était la tribu la plus influente qui s'empressait de recueillir, parfois même s'assurait de force la prérogative de la *qobba*. Cet avantage achevait d'asseoir définitivement sa suprématie[8] sur

Iᵉ, 41, 7. D'où la locution مضر الحمراء; *Šoʿarâʾ* (Cheikho), 683 ; le groupe des tribus de Modar, possesseurs de la tente religieuse.

[1] En même temps que la *qobba* rouge passe à Modar, la «tente noire», الخباء الاسود, est transmise à Rabîʿa (*Chroniken*, W., II, 135, 5). Remarquez l'opposition entre خباء et قبة. Voilà par quels artifices les généalogistes font pressentir la grandeur de Modar, dépositaire futur de «la prophétie et du califat». La «tente noire», symbole de la condition profane, est remise à Rabîʿa, auquel l'impérialisme qoraišite, surtout depuis les révoltes ḫâridjites fréquentes chez les Rabîʿites (cf. Djâḥiẓ, *Opuscula*, 9), prétend rappeler leur subordination politique, leur exclusion du califat.

[2] *Chroniken*, W., II, 141. Voir *ibid.*, 141 bas, où *ryâsa* est employé comme synonyme de *qobba* rouge. Cette synonymie vaut pour une époque plus tardive. Son emploi maladroit atteste l'inintelligence des compilateurs postérieurs.

[3] Cf. *Qoran*, passim ou نتبع ما الفينا عليه اباءنا, II, 165; V, 103.

[4] *Chroniken*, W., II, 139-140, 141, 142.

[5] Des B. Ḥanẓala; *Lisân al-ʿArab*, II, 319; Lane, *Lexicon*, I, 280.

[6] *ʿIqdʾ*, II, 52; *Agh.*, X, 85, 8 d. l.; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 107 d. l.; 120, 4; 143, 4 d. l. La formule اليهم البيت me paraît l'abréviation de تحول ou صار اليهم البيت (Ibn Doraid, *op. cit.*, 173, 12, 13; 174, 3).

[7] Le poète Djamîl dans *Agh.*, VII, 99, 15.

[8] La possession de la *qobba* entraînait la *ryâsa*. Ils sont *ašrâf* (Ibn Doraid, *op. cit.*, 215, 3 d. l.).

les autres fractions du groupe nomade. Dans ces transmissions on aurait tenu compte, semble-t-il, de la loi du *séniorat*[1], dont les Scénites se montrèrent toujours partisans convaincus et qu'ils transmettront au califat arabe[2].

Si cette organisation du polythéisme préislamique est demeurée si imparfaitement connue, au point d'avoir pu échapper à l'attention des érudits[3], il faut en rejeter la responsabilité sur la tradition musulmane[4]. On évaluera malaisément l'épaisseur de l'écran que l'islam a tendu entre la *djâhilyya* et la curiosité des orientalistes. De ces préjugés surannés, legs d'une inintelligente exégèse qoranique, rappelons seulement un exemple. Nous ne manquons pas de textes poétiques attestant la possession ou le transfert des *bait*[5] d'un groupe à l'autre. Or dans ces vers, les critiques islamites s'obstinent à vouloir reconnaître le *bait* de la Mecque, la Ka'ba[6]. Ils y retrouvaient la réalisation de la prière attribuée par le Qoran au grand ancêtre Abraham : اجعل افئدةً من الناس تهوى اليهم[7] «fais, ô Allah, que tous les cœurs, toutes les aspirations convergent vers la Mecque». Ces rêveries, favorisées par les prétentions de l'impérialisme qoraišite, ont contribué à accréditer les légendes, où l'on confie successivement la garde de la Ka'ba à des tribus que, vers la naissance de Mahomet, nous trouvons établies à mille lieues de la Mecque[8].

III

Nous pouvons maintenant entreprendre d'expliquer l'origine de ce que Wellhausen[9] qualifie sommairement de *Fürstenzelt*. A savoir le pavillon en cuir rouge, occupant la place d'honneur dans le cantonnement des grandes

(1) Cf. *Berceau*, I, 310; notre *Yazîd*, 88, etc.

(2) كان البيت من ضبّة فى الكبر من بنى ثعلبة (*Chroniken*, W., II, 142, 2). Même affirmation au sujet de la Ka'ba; Ibn Hišâm, *Sîra*, 75, 5.

(3) De Wellhausen par exemple et de l'école allemande.

(4) Ensuite sur la loquacité des encyclopédistes et des glossateurs, sur leur ignorance de l'archéologie préislamite.

(5) Des bétyles des tribus particulières.

(6) Ainsi dans Qais ibn al-Ḫaṭîm, *Divan*, XIII, 12 : الحمد لله ذى البنية, la *banyya* = un *bait* quelconque et non la Ka'ba, comme pense le traducteur M. Kowalski. Même remarque pour le serment وَبَيْتِ الله d'un poète de Ṭayy; Aboû Zaid, *Nawâdir*, 78, 9.

(7) *Qoran*, xiv, 40.

(8) Cf. *Berceau*, I, 116; *Agh.*, VIII, 128, 5; 188 d. l. Encore une légende, admise les yeux fermés par Wellhausen.

(9) *Reste*, 130. La seule allusion de l'ouvrage à la *qobba* et aux questions variées qu'elle soulève. Nous ne prétendons pas épuiser la matière, et souhaitons la voir reprendre.

tribus ou de chefs plus spécialement illustres et, après l'hégire, au camp des califes et des généraux, dans les circonstances critiques, chaque fois que le sort, «la *qobba* de l'islam», قبّة الاسلام [1] se trouve en jeu, comme à la journée de Ṣiffîn. Mahomet lui-même et son compétiteur Mosailima adopteront, nous assure-t-on, cet usage [2]. Le Prophète comprenait sans doute l'importance de la représentation extérieure [3]. Mais par l'adoption de la *qobba* il entendit surtout proclamer caduques toutes les prérogatives religieuses de la *djâhilyya*, en les absorbant en sa personne [4]. Dans la langue qoranique *rabb* allait devenir un titre exclusivement divin. Mahomet refusera énergiquement celui de *kâhin* et les autres dénominations qui comportaient une signification cultuelle dans l'ancienne Arabie. Il proscrira l'appellation de *rabb* [5] pour les relations sociales. Par le *ʿahd* ou capitulation de Médine, il s'était déjà constitué le *ḥakam*, arbitre universel. Tout désormais devait être porté devant son tribunal. اطيعوا الله واطيعوا الرسول «obéissez à Allah et au Prophète», son représentant; ainsi commande le Qoran avec une insistance coupant court à toutes les tergiversations.

La *qobba* n'en survécut pas moins à toutes ces évolutions. L'usage datait du temps où le chef fixait sa propre tente à côté du bétyle, du *bait* dont la garde lui demeurait confiée [6]. Wellhausen (*Reste*, 49 et *passim*) mentionne les «dieux domestiques», *Hausgötze*. Les dieux, affirme-t-il, se trouvent dans la possession des chefs. Autant de conceptions erronées! Elles proviennent, croyons-nous, de l'inintelligence du rôle véritable joué par la *qobba*, chez Wellhausen et avant lui, chez les auteurs musulmans. Nulle part nous ne voyons apparaître des dieux domestiques, sinon dans les récits légendaires de la *Sîra* et dans les *Dalâ'il an-Nobouwa* «preuves de la prophétie», élucubrations d'une authen-

[1] *Agh.*, XX, 14, 14.

[2] Cf. *Fâṭima*, 73; Nasâ'î, *Sonan*, II, 203, 4; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, Kr., IV, 89, 2, 6. Il emporte en voyage sa tente de cuir rouge, il s'y tient vêtu de rouge; Wâḥidî, *Asbâb an-nozoûl*, 151, 2; Boḫârî, C., I, 99; Aboû Daoûd, *Sonan* (ms. Paris), 104, *a*; Soyoûṭî, *Mauḍoû'ât*, I, 220. Autres exemples : au pèlerinage (I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 88; *Osd*, I, 251); au «Ḫandaq» (*Sîra ḥalabyya*, II, 354); à Taboûk (Aboû Daoûd, *Sonan* (éd. des Indes), I, 199); à Ḥonain (Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 50; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 191, 192).

[3] *Qobba* de cuir rouge pour l'entrevue de Mosailima et de Sadjâḥ; *Agh.*, XVIII, 116. Cf. *Fâṭima*, 61, etc.

[4] Le poète ʿOmar ibn Abî Rabîʿa (ici à l'époque du pèlerinage) possède sa قبّة حمراء من ادم; *Agh.*, X, 53, 3. Tradition héritée des Ḥoms, à moins que le trait n'ait été étourdiment ajouté par un *râwî* archéologue!

[5] Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 269.

[6] Le *sâdin* dort près du fétiche; *Osd*, IV, 153 : يمسّ انا في بيت الصنم, dans le *bait* ou tente-chapelle.

ticité encore plus problématique. Dans ces compositions, on les fait briser ou même brûler — des dieux en pierre! — par les néophytes de l'islam. Ce zèle iconoclaste devient un titre de gloire revendiqué dans les *Ṭabaqât*[1]. Aux *aśrâf* revient, non la possession, mais la garde d'honneur des bétyles. Ils les abritent, non sous leur tente d'habitation, mais dans la *qobba* de la tribu, du groupe nomade. Pour perpétuer le souvenir de ce privilège, on continua à « dresser la *qobba* près du *sayyd*, ضُرِبَتْ عليه القبّة[2] ». Dans certains cas, on prend soin de spécifier que c'est « la *qobba* rouge, le pavillon-sanctuaire hérité par Moḍar », ضُرب عليه القبّة الحمراء وهي قبّة مُضر الحمراء; à savoir la tente sacrée de l'ancêtre Moḍar, transmise par une filière ininterrompue au représentant principal du groupe nomade[3]. On peut observer un rapport constant entre la translation du *bait* et la possession de la *qobba*[4]. L'une ne va pas sans l'autre, ou risquerait de demeurer incomplète, sans valeur. Ainsi leur réunion entre les mains d'un titulaire assure à ce dernier la qualification de *sayyd* et surtout de *rabb*[5]. Lui et les siens deviennent les gardiens, les détenteurs « légitimes, incontestés, du *bait*, bétyle », هم البيت غير مدافعين[6]. Voilà en quel sens il est permis de dire que les dieux — partant la *qobba* — se trouvent entre les mains des *aśrâf*[7], des chefs, dans les familles aristocratiques, les بيوتات[8], comme on s'exprimera plus tard. Un autre corollaire, c'est l'existence d'un seul *bait*, d'une unique *qobba* par groupe, se réclamant d'une commune origine. Inutile donc de parler de culte privé, de dieux lares ou domestiques. L'Arabe n'a jamais entrevu que le culte public, celui pratiqué par le clan, dont les rares manifestations suffisaient à épuiser sa courte dévotion. Pour se protéger, lui et les siens, il recourait aux *tamâ'im* « amulettes », dont l'efficacité lui paraît mieux démontrée que la présence de simulacres divins sous sa tente ou dans son *dâr*.

[1] I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 24, 51, 69, 118, 120, 131, 140, 141; Ibn Hiśâm, *Sîra*, 254, 303, 832; *Osd*, III, 55; Samhoûdî, *Wafâ'*, I, 178.

[2] Comp. *Agh.*, XIV, 105, 13.

[3] Bakrî, *Mo'djam*, 34, 15, 16; *Chroniken*, W., II, 141.

[4] Bakrî, *op. cit.*, 34, 464, 11; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 671 d. l.

[5] Cf. *Chroniken*, W., II, 141, 7, etc. Comme synonyme on emploie aussi le terme *ryâsa* (*ibid.*, 141 bas).

[6] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 173, 180 (cf. *Berceau*, I, 268). La locution originale a dû être : هم ارباب البيت غير مدافعين.

[7] Wellhausen (*Reste*, 19) signale le fait sans commentaire, sans tirer les conséquences qu'il n'a pas entrevues.

[8] Ibn Hiśâm, *Sîra*, 303, 11. Pour les بيوتات, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 238; *Berceau*, 326; *Lisân al-'Arab*, II, 319, فلان بيت قومه.

Et maintenant y a-t-il lieu de se demander si le ḥadîth se rappelait ce passé presque lointain et entaché de contaminations polythéistes, quand il amène Mahomet à proclamer le rouge la couleur favorite de Satan[1]?

Les bétyles transportables, les *qobbas*-tabernacles, avaient contribué à populariser les processions religieuses[2]. Les dieux ne se déplaçaient pas sans leur cortège officiel de *kâhin*, de desservants, de pythonisses. Vers quelle époque disparut l'usage des *bait* mobiles? Ce changement dut être graduel. Ses progrès semblent avoir été fort avancés aux environs de l'hégire, du moins au Ḥidjâz et dans le Nadjd limitrophe, régions ayant servi de berceau à l'islam et à ce titre intéressant si spécialement nos recherches[3], de même qu'il a éveillé l'attention des rédacteurs de la *Sîra* et des archéologues musulmans. La présence de ces objets sacrés à ʿOkâẓ — il en a été question plus haut — cadre avec le caractère des foires arabes, à la fois sanctuaires et lieux de culte. ʿOkâẓ possédait un *ḥaram* (*Agh.*, X, 29, 11-13). La présence des effigies d'Al-Lât et d'Al-ʿOzzâ à Oḥod pourrait bien nous en fournir le plus récent vestige. Dans le désarroi de la république mecquoise, après l'humiliant échec de Badr, l'aristocratie qoraišite aura voulu, par cette exhibition extraordinaire d'un archaïsme impressionnant, faire appel au sentiment national, réveiller la confiance dans les divinités protectrices de la cité, galvaniser une foi dont les esprits commençaient à se déprendre parmi les sceptiques compatriotes de Mahomet. Mais ici encore nous nous trouvons devant des textes mutilés par les préjugés des annalistes primitifs[4]. La perception, la faculté d'observation chez ces compilateurs, se sont trouvées étroitement bornées sous l'influence des théories qoraniques. Or, le Livre d'Allah ignore ou veut ignorer cette curieuse organisation de la gentilité. Son silence voudrait vouer à l'oubli le plus complet les *qobbas* de cuir rouge, «gloire des Arabes[5]», tout «le faste païen de la *djâhilyya*», مجد الجاهلية (Farazdaq) et, au point de vue plus spécialement mecquois, les bacchanales, les processions de Radjab[6], dont la promiscuité, les

[1] *Osd*, V, 12. Cf. *Fâṭima*, 71. Pour la *qobba* rouge de Mahomet, voir encore Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, Kr., I, 107; II, 289, 2; 298, 1.

[2] Comp. قبّة الاسلام; le poète ʿOdail; *Agh.*, XX, 14, 11. La «*qobba* de la générosité» (*Agh.*, XIV, 105, 13).

[3] Voilà pourquoi nous négligeons le Yémen. Cette région appartient à une autre évolution religieuse.

[4] Ils n'ont entrevu que le rôle d'asile pour la *qobba* de Sobaiʿa. Comp. également le texte cité d'Ibn Doraid, *op. cit.*, 215 bas.

[5] Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 143, 5-7.

[6] La boucherie des *ʿatâʾir*.

manifestations bruyantes, semblent avoir provoqué le dégoût de Mahomet, choqué ses conceptions monothéistes. C'est la constatation à faire quand nous sollicitons et retournons les fragments de son recueil parvenus jusqu'à nous et ne représentant qu'une partie de l'activité oratoire du Prophète. Jamais il n'y est question des *bait* « bétyles », encore moins des *qobbas*-tabernacles. Ce dernier terme n'appartient pas même au vocabulaire actuel du Qoran.

*
* *

Des bétyles, non pas pourtant au nombre de 360 — total légendaire des idoles détruites par Mahomet au jour du *fatḥ* — encombrèrent longtemps l'esplanade entourant la Kaʿba[1]. Cette étroite superficie, de tous côtés envahie par les rangs pressés des habitations voisines, constituait le « *masdjid* » principal de la cité, le lieu de réunion des Qoraišites. Qoṣayy passe pour l'auteur de la constitution, régissant les destinées de la république mecquoise. Tout remonte à cet ancêtre, institutions politiques et religieuses[2]. Lorsque Qoṣayy entreprit la reconstruction de la Kaʿba[3], il se décida peut-être à opérer un choix parmi les plus vénérés de ces fétiches[4]. Au cours de cette restauration on vit, à côté de la pierre noire — le bétyle principal de Qoraiš — d'autres *bait, rokn,* ou *ḥadjar,* prendre leur place définitive dans les parois de la Kaʿba. La tradition orthodoxe tente de louables efforts pour voiler l'éclectisme religieux attesté par cette riche synonymie, par cette variété de bétyles pieusement conservés dans le monothéisme qoranique. Elle voudrait concentrer toute notre attention sur la pierre noire. Les poètes contemporains n'ont pas éprouvé ces scrupules. Si nulle part, à ma connaissance, ils ne nomment la « pierre noire », c'est pour avoir ignoré ses prétendues relations avec le monothéisme *abrahamique,* dont, à l'encontre de l'assertion d'Ibn Hišâm[5], ils n'ont pas même soupçonné l'existence. En revanche, ils en signalent d'autres, objets

[1] Le *fanâ'* ou مسجد الكعبة (*Osd*, IV, 57, 1). Ailleurs on les met à l'intérieur de la Ka'ba, c'est-à-dire dans le vide, l'édicule n'ayant ni parquet ni toit!

[2] Cf. Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, 174, 5.

[3] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 97, 3-4. Il aurait alors remanié tout le parvis de la Ka'ba, ajouté des constructions.

[4] Mahomet vénérait surtout *ceux* voisins du quartier des Banoû Djomaḥ, من نحو دور الجمحيين (Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 487, 5. Voir plus bas).

[5] *Sira*, 55, 2.

d'un culte à la Mecque. Témoin cette invective de Ḥassân ibn Thâbit [1], le poète officiel de Mahomet, à l'adresse des Banoû Hodail, «ne participant, pendant la ʿ*omra* et le pèlerinage, ni au culte des *deux pierres* ni à la course processionnelle» :

وما لَهم اذا اعتمـروا وحجّـوا مِن الحَجَرَين والمَسْعَى نَصيبُ [2]

On voudrait penser ici à Ṣafâ et à Marwa [3]. Mais le Qoran les avait discrètement qualifiés de *mašʿar* [4], et le barde médinois a utilisé ailleurs cette terminologie [5]. Quant aux bétyles voisins de la Kaʿba [6], la nécessité s'imposait de préserver ces reliques des inondations périodiques, *sail*, les recouvrant de boue ou les transportant à de grandes distances de leur emplacement primitif [7]. Les eaux pénétraient à l'intérieur de la Kaʿba et finissaient par en ruiner les fondations, obligeant à d'incessantes restaurations [8]. Une des dernières reconstructions aurait eu lieu pendant la jeunesse de Mahomet. Le récit traditionnel a été combiné de manière à mettre en évidence le futur candidat au prophétisme. De nouveau la pierre noire fut encastrée dans les murs de l'édifice [9]. Mais la *Sîra* oublie de mentionner le sort réservé aux autres fétiches, *rokn*. Nulle part le ḥadîth n'indique le nombre des bétyles enchâssés dans le reliquaire de la Kaʿba [10].

Ce chiffre n'a pu être négligeable, à telles enseignes que le jour du *fatḥ*, reddition de la Mecque, les *Ṣaḥîḥ* mettent le Prophète en présence de 360 *anṣâb* (Moslim², II, 86), qu'on aurait oubliés sur l'étroit parvis de la Kaʿba [11].

[1] Le contexte le montre, cette pièce est de plusieurs années postérieure à l'hégire, inspirée, comme les autres satires contre les B. Hodail, par l'affaire du Radjiʿ (Ibn Hišâm, *Sîra*, 638).

[2] Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, *68*, 2.

[3] Tous deux signifiant «pierre, rocher».

[4] *Qoran*, II, 153.

[5] Cf. *Divan*, *88*, 2. Son *masʿâ* peut fort bien désigner une autre procession que celle de Ṣafâ et de Marwa.

[6] Cf. Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 86.

[7] I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 93. Inondation sous le calife Maʾmoûn (Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 19, 5). Nous reviendrons dans notre monographie de la Mecque sur ce fléau.

[8] Pas toujours intelligentes; Mahomet en aurait blâmé l'arbitraire (Maqdisî, *Géogr.*, 74, 11).

[9] Ibn Hišâm, *Sîra*, 122. Ibn Isḥâq, maulâ ʿabbâside, se montre spécialement tendancieux et préoccupé d'étayer les prétentions des ʿAbbâsides.

[10] Le pluriel *arkân* est fréquent. Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 187, 4 : «les deux *rokn* du Yémen»; comp. Ibn Djobair, *Travels*², 83, 2. Il s'agit de véritables pierres «emmurées» (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 2 bas; Ibn Hišâm, *Sîra*, 39 bas). Allah ذو الاركان; I. S., *Ṭabaq.*, I, 64.

[11] Comp. Balâdorî, *Fotoûḥ*, 40; Hanbal, *Mosnad*, I, 377 bas.

Ces recueils préfèrent profiter de l'amphibologie, créée par le double sens de *rokn* «pierre» et «côté». La pierre noire[1] s'appelant couramment *ar-rokn*, la première signification devait être archiconnue à la Mecque, avec le sens de bétyle, pierre sacrée.

A la date de l'hégire, la plupart des clans qoraïsites semblent avoir possédé chacun leur *rokn*, bétyle particulier. Il est question du «*rokn* des Banoû Djomaḥ[2]». On a cherché à expliquer, afin de l'atténuer, cette dénomination si suggestive, par l'addition d'une glose. Nous aurions affaire, non au *rokn*, fétiche du clan, mais à l'angle, au côté «voisins du quartier des Djomaḥites»[3]. Cette particularité expliquerait peut-être comment les grandes familles mecquoises avaient établi leur cercle, *nâdi-madjlis* — nous le montrerons ailleurs — sur le parvis, فناء, de la Kaʿba, sans doute dans le voisinage de leur fétiche privé. On parle également de «la pierre noire et de celle qui l'avoisine»[4]. Mais dans cette collection de bétyles, fixés aux flancs de la Kaʿba, les plus fréquemment mentionnés sont «les deux *rokn*[5] yéménites[6]», qu'une variante voudrait réduire à un unique «*rokn* yéménite[7]».

Les textes utilisés ici le montrent, c'est par *couples* que de préférence on vénérait les *rokn*. Une inspiration analogue, l'idée de l'association, paraît avoir réglé l'ordonnance des processions mecquoises : les *ʿomra*, les *dawâr*, les *masʿâ*. Sur d'autres points de l'Arabie, on trouve également des traces du *dualisme processionnel*[8] : nous en avons vu des exemples à propos de la bataille d'Oḥod. C'est au nombre 2 que nous ramènent les figurines étudiées par M. Cumont. Dans le rituel de la gentilité sarracène, il est malaisé de méconnaître la ten-

(1) Par exemple Ibn Hiŝâm, *Sira*, 789; le «*rokn* noir»; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, II, 47. Les *Ṣaḥiḥ* et les *Sonan*, passim au «livre du pèlerinage»; Moslim², I, 487; *Chroniken*, W., II, 138; Boḫârî, *Ṣaḥiḥ*, C., II, 161, 162, 163; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 93-94.

(2) Baghawî, *Maṣâbiḥ as-sonna*, I, 135, 7; Nasâ'î, *Sonan*, II, 39; Moslim, *Ṣaḥiḥ*², I, 487.

(3) Voir Moslim, cité plus haut; Nasâ'î, *loc. cit.*

(4) Moslim, *Ṣaḥiḥ*², I, 487, 5.

(5) Ou les «deux *rokn*», tout court (Baghawî, I, 133; Ibn Hiŝâm, *Sira*, 124, 7; Moslim, I, 486).

(6) Baghawî, *op. cit.*, I, 133; Moslim, *Ṣaḥiḥ*², I, 446, 487; Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 187; Nasâ'î, *Sonan*, II, 34, 39; Dârimî, *Sonan* (ms. Biblioth. Caire), 262. «Le *rokn* noir et celui des Banoû Djomaḥ» (Moslim, *op. cit.*, I, 487).

(7) Moslim², I, 487, 7. Deux *pierres* vénérées à Ṣafâ-Marwa (Ṭab., *Tafsir*, II, 26, 11 d. l.). Autres bétyles accouplés (Dârimî, *ms. cité*, 262; Nasâ'î, II, 34, 39). Ibn Hiŝâm, *Sira*, 228, 6.

(8) Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, 68, 2.

dance à mettre en relation «deux sanctuaires, *maš'arân*». C'est l'expression employée par Ḥassân ibn Thâbit à propos du Mecquois Moṭ'im, «*rabb* des deux *maš'ar*[1]». Le Médinois peut l'avoir empruntée au poète Ibn al-Ḥodâdyya, lequel, à propos d'un autre Qoraišite, mentionne le cortège, «le défilé entre les deux *maš'ar*», بين المشعرين سعاية[2]. Ajoutons les exemples de Ṣafâ et de Marwa, 'Arafa et Mozdalifa; enfin les «deux Gharyyân», les deux obélisques divins de Ḥîra, teints du sang des sacrifices, comme l'indique l'étymologie. Cet usage a pu contribuer à populariser dans la tradition musulmane l'expression «les deux masdjid», désignant les deux villes saintes de la Mecque et de Médine[3].

A l'occasion des serments, des conventions solennelles, l'usage s'était introduit de laver avec l'eau de Zamzam «les *arkân* de la maison» et de distribuer entre les contractants, pour être absorbé, le résidu de cette lessive[4]. Dans ces textes le duel domine, on l'a vu. Mais leur ensemble suppose la pluralité, la multiplicité et justifie l'emploi de *arkân*. Rappelons le passage où il est question des «deux *rokn* qui voisinent avec la pierre noire[5]», à moins qu'il ne faille y reconnaître les «deux *rokn* proches du *Ḥidjr*[6]». Et malgré la variété des positions occupées par ces bétyles, tous reçoivent le culte, les honneurs décernés à la pierre noire. Rien d'étonnant si le calife Mo'âwia et Ibn Zobair aient pris l'habitude de vénérer indistinctement tous les *rokn* encastrés dans les murs de la Ka'ba[7]. Cette pratique a dû continuer celle de l'antiquité préislamite[8]. Elle explique comment le *masdjid al-ḥarâm*, dont la «maison d'Allah» occupait le centre, était devenu le sanctuaire national, le Panthéon de Qoraiš[9] et du Tihâma.

[1] *Divan*, 88, 2.

[2] *Agh.*, XIII, 6, l. 5. Comp. III, 99 bas.

[3] Comp. *Qoran*, LV, 16-17. Allah, «le maître des deux *Maghrib*, des deux Mašriq».

[4] *Agh.*, XVI, 66, 3.

[5] *Ḥadjar* ou *Ḥidjr?* — deux lectures possibles — Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 510 bas; Nasâ'î, *Sonan*, II, 34. Batanoûni (الرحلة الحجازية, 105) signale dans «le *rokn yamâni*» une pierre appelée الحَجَر الاسعد.

[6] Bokhârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 156. Le Prophète et les Ṣaḥâbis les vénèrent tous (*Osd*, III, 24, 7).

[7] Bokhârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 162; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 94-95, 98. Dans le ḥadîth, Mo'âwia et Ibn Zobair représentent deux tendances opposées.

[8] Polémique mentionnée dans Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 162 : Mahomet n'aurait vénéré que «le *rokn* occidental».

[9] Des Ḥozâ'a et autres tribus voisines qui, avant Qoraiš, avaient occupé la Mecque et y avaient laissé leurs bétyles nationaux.

*
* *

Et le *Ḥaṭim*, attesté dans les serments poétiques? Les nuages amoncelés par l'orthodoxie ne nous permettent plus d'en établir la nature, l'origine exactes[1]. Faut-il y reconnaître le mur de la Kaʿba, avoisinant le Ḥidjr[2], ou bien un synonyme du *Ḥidjr?* Ainsi nous voyons le Prophète s'acquittant de l'incubation dans le Ḥaṭìm[3], rite généralement accompli dans l'hémicycle du Ḥidjr[4]. Solution peu compromettante! Elle a été adoptée par le ḥadìth et patronnée par Wellhausen[5]. Ce savant cite à l'appui l'expression «Ḥaṭìm al-Bait, der niedergelegte Teil des Hauses»; exégèse que n'auraient pu désavouer les Ibn Doraid, les Ibn Sìda et les inconfusibles auteurs d'*Istiqâq* ou *Étymologies*.

Pour y souscrire, il faudrait admettre que le Ḥidjr a autrefois fait partie de la Kaʿba. Ainsi l'affirme une tradition. Mais quelle valeur représente-t-elle? Par ailleurs Wellhausen rappelle fort à propos l'opinion des contemporains du Prophète, reconnaissant dans *Ḥaṭim* le nom d'un démon ou d'une idole[6]. Nous ne savons comment concilier la synonymie Ḥaṭìm = Ḥidjr[7] avec cette dernière

[1] De nos jours identifié avec le Ḥidjr (L. Roches, *Dix ans à travers l'islam*, 297-298). Dans Ibn Djobair, *Travels*² (voir les passages énumérés dans le *Glossaire* de cette édition, ajoutez 103, 180), *ḥaṭìm* = pavillon où se tiennent les imâms des quatre rites orthodoxes. Item dans son copiste Ibn Baṭṭoûṭa, I, 374, 392. Sur la valeur du *Voyage* de ce plagiaire, voir les critiques articulées dans *Journal asiat.*, 1918¹, p. 474.

[2] Ibn Hišâm, *Sìra*, 124, 3-4. Comp. l'opinion attribuée à Ibn 'Abbâs : الحطم الجذر يعنى جدر الكعبة; Yâqoût, W., II, 290. Djadr = Ḥidjr (Boḫârì, C., II, 156; Ibn al-Athìr, *Nihâia*, I, 148, 150).

[3] Ibn Daibaʿ, *Taisìr al-woṣoûl*, III, 324.

[4] Ibn Hišâm, *Sìra*, 71, 2; 91, 9; 93, 264; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 210, 5; Ṭab., *Annales*, I, 1157, 13; Balâḏorì, *Ansâb*, 162 *a*; Moslim, *Ṣaḥìḥ*², I, 82, 1.

[5] *Reste*, 74; Ibn al-Athìr, *Nihâia*, I, 237.

[6] *Reste*, 74, n. 1. Le Ḥaṭìm serait ما بين الركن الاسود الى الباب الى المقام (sic) حيث يتحطم الناس للدعاء وقال ابن دُرَيد كانت الجاهلية تتحالف هناك يتحطمون بالأيمان وكلّ من دعا على ظالم (?) وحلف اثما عجلت عقوبته; Yâqoût, W., *Moʿdjam*, II, 290. Autre étymologie *ibid.* : سُمّى حطيما لان البيت رُفع وتُرك محطوما.

[7] Maqdisì, *Géogr.*, 72, 5; 75, 1; ce serait le Ḥidjr, à savoir le côté voisin de la «gouttière», مما يلي الميزاب (Yâqoût, *loc. cit.*; Aboû Tammâm, *Ḥamâsa*, 710; cf. *Lisân* et *Tâdj*, s.v.). Seulement cette gouttière ne date que de peu d'années avant l'hégire, puisque auparavant la Kaʿba n'avait pas de toit, لا سقف عليه. D'après *Lisân*, citant Ibn Sìda, كانوا يحلفون عنده فيحطم الكاذب; mais on ajoute la note ضعيف! Hamdânì (*Djazìra*, 272, 25) distingue Ḥidjr et Ḥaṭìm. Autres identifications et étymologies dans *Lisân al-ʿArab*, VIII, 29-30; *Tâdj al-ʿAroûs*, VIII, 251; Lane (*Lexicon*) en résume une douzaine *s. v.*

opinion[1] et avec les allusions[2] des poètes. Leurs vaporeuses formules, intentionnellement rendues inoffensives, juxtaposent le ركن الحطم[3] et le ربّ مكّة. Le Ḥaṭîm était donc un *rokn*[4], un *ḥadjar* «pierre» — les deux vocables étant synonymes à la Mecque. Cette constatation nous amène à admettre l'existence du Ḥaṭîm = bétyle, à savoir, d'un nouveau *rokn*, non encore catalogué.

Concurremment avec les autres *rokn* de la Kaʿba, il dispute au «Maître de la vieille maison» les hommages des pèlerins[5]. En désespoir de cause, des glossateurs ont voulu identifier le Ḥaṭîm avec la Kaʿba. Cette assimilation a pu inspirer ce dicton prêté à Mahomet : «Un dirhem acquis par l'usure constitue un crime plus grave que trente-six adultères commis dans le Ḥaṭîm[6]». Par malheur, cette tentative d'identification se heurte aux expressions «Ḥaṭîm al-bait» et «Ḥaṭîm al-Kaʿba», impliquant tous deux avec la Kaʿba des relations de dépendance. La dernière locution se rencontre dans un vers ancien, lequel désigne le Ḥaṭîm comme l'endroit réservé aux serments (Ibn Hišâm, *Sîra*, 556 bas). La variété de ces gloses atteste le désarroi évident des traditionnistes, peut-être l'envie de dissimuler une réalité compromettante.

Plusieurs de ces fétiches, confiés aux flancs hospitaliers de la Kaʿba, y recevront jusqu'à nos jours — à côté du Ḥaṭîm — des honneurs à peine moins empressés que le *ḥadjar al-aswad*. L'étrange forme architecturale de la Kaʿba, édifice sans toit, tout en façades lisses, destinées à recueillir les *reliques* — pourrait bien dater de la reconstruction effectuée sous Qoṣayy. A cette même époque d'autres modifications furent introduites aux alentours de l'édicule[7]. Avec son pourtour utilisé pour le *ṭawâf* ou tournée rituelle, il formait le *masdjid* aristo-

[1] Ajoutez ces deux autres : 1° ما بين المقام ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر 2° ; الى الباب (Yâqoût, *op. cit.*, II, 290-91 ; IV, 629). Ibn Baṭṭoûṭa (*Voyages*, I, 316) identifie avec le Maqâm Ibrahîm (texte obscur et traduction absolument défectueuse).

[2] Ibn Moldjam jure près du Ḥaṭîm d'assassiner ʿAli (Ṭab., *Annales*, I, 3464, 10 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil* (Tornb.), III, 329 bas). De Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 189, 1, on ne peut rien déduire pour l'identification du Ḥaṭîm.

[3] Dans un vers de Ḥazîn (Aboû Tammâm, *Ḥamâsa*, 710). Ne peut donc être identifié avec le Ḥidjr, lequel n'est pas un *rokn*. Pour la paternité du vers, cf. *Agh.*, XIV, 78, 79. L'identification avec la pierre noire n'y est pas exclue. Rien à tirer de la mention dans *Agh.*, XIII, 40 bas.

[4] Vers attribué à Farazdaq (*Agh.*, XIX, 41, 7) ; on le baise (*ibid.*), geste convenant mal au Ḥidjr.

[5] *Agh.*, I, 111, 3-4 ; V, 152, 5 ; XIV, 79, 4.

[6] Soyoûṭî, *Mauḍoûʿât*, II, 83, 5 d. l.

[7] Nommons la construction du *dâr an-nadwa* (Ibn Doraid, *op. cit.*, 97, 3), avec sa destination encore mal connue.

cratique, le sanctuaire principal, semble-t-il, des descendants de Qoṣayy, qui s'en étaient constitués les desservants[1] et veillaient jalousement sur ce privilège[2]. Son histoire monumentale nous est malheureusement demeurée inconnue[3]. Ce ne sont pas les prolixes descriptions d'Azraqî, les légendes enfantines recueillies par lui au IIIe siècle H., qui aideront à combler cette regrettable lacune. Nous devons renoncer à expliquer l'origine architecturale, la destination du mystérieux Ḥidjr[4], le mur très bas et mi-circulaire partant de la Ka'ba; enfin la décision prise au sujet du *maqâm Ibrahîm*[5], le bétyle laissé en place auprès de ce dernier édifice, contrairement à la mesure adoptée pour les fétiches ou *rokn*, enchâssés dans la Ka'ba. Cette localisation, en les immobilisant définitivement, les exclura désormais du cortège de la *'omra*, la principale procession annuelle de la Mecque[6]. Leur absence diminuera d'autant l'importance de ces manifestations turbulentes. En son jeune âge, Mahomet en fut, semble-t-il, le témoin attristé, si toutefois nous avons raison de reconnaître dans la sourate VIII, 35, une allusion au dégoût que lui avait laissé cette religiosité barbare, dont les promoteurs lui paraissent mériter «les feux de l'enfer», ذوقوا العذابَ بما كنتم تكفرون (*Qoran*, VIII, 35). Au dire de la Tradition, toutes les *'omra* du Prophète eurent lieu en dehors de Radjab[7], mois coïncidant avec la grande fête mecquoise. A supposer que son assertion demeure recevable, nous pourrions y reconnaître une preuve nouvelle des efforts de Mahomet pour enlever au culte mecquois son caractère païen[8].

IV

Antérieure à la disparition des *bait* mobiles, nous semble devoir être notée celle des personnages cumulant les fonctions de *kâhin* et de *sayyd*, redevables

[1] Leur *nâdi* donne sur le parvis de la Ka'ba.

[2] Comp. Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, les pièces 173, 174, si elles sont authentiques. L'impérialisme qoraišite a sans scrupule interpolé le recueil du barde médinois avec la complicité des rédacteurs de la *Sîra* et des compilateurs du ḥadith. Leur audace a déconcerté la loyauté d'un Ibn Hišâm.

[3] Pour la période préhégirienne.

[4] Défense de s'orienter pendant la prière vers le *Ḥidjr* (Maqdisî, *Géogr.*, 72).

[5] Comp. Maqdisî, 72-73; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 11.

[6] Sans parler des autres مراكب ou défilés religieux (*Agh.*, I, 20, 6), dont la multiplicité provoquait les railleries des Bédouins sceptiques (*ibid.*, I, 20, 7).

[7] I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 123.

[8] Y introduire plus de décence; voir plus haut.

à ce cumul de pouvoirs du fastueux qualificatif de *rabb*[1]. Nous avons ailleurs signalé cette locution emphatique[2], en étudiant la titulature en usage pour désigner les dépositaires de l'autorité au désert. Le moment est venu de scruter plus à fond la valeur réelle de cette distinction, cadrant mal avec les instincts égalitaires du Bédouin. Seules des préoccupations d'ordre religieux ont pu amener à cette concession l'individualisme démocratique des Scénites. Qu'en apostrophant un *kâhin* illustre, ses contemporains aient employé la locution يا ربّنا[3] «ô notre maître!», Nöldeke[4] s'accorde le facile avantage d'en douter. Mais n'y voir «qu'une conception musulmane pour se représenter l'aveugle aberration des païens», c'est trop simple! C'est se boucher les yeux pour ne pas observer un intéressant *Reste arabischen Heidentums,* un authentique débris de la gentilité sarracène. Comme la majorité des récits préislamites[5], composant la volumineuse collection de l'*Aghâni,* le trait peut être apocryphe. Mais pour les rédiger, les auteurs ont utilisé de précieuses réminiscences, des bribes littéraires et poétiques, nous faisant actuellement défaut. Rejeter sans examen ces débris archaïques, avant d'en soupeser la valeur, serait renoncer à pénétrer dans la conscience religieuse des descendants d'Ismaël.

Nous avons noté dans le *Berceau de l'islam* (I, 204), à propos de l'activité des anciens *kâhin :* «Dans l'exercice de leurs fonctions spéciales, il arrivait à ces officiants de se pénétrer totalement de leur rôle, de se substituer pour ainsi dire à la divinité locale, au point d'en usurper le style protocolaire». Le trait du *kâhin* asadite ʿAuf ibn Rabîʿa (*Agh.*, VIII, 66), répondant à l'acclamation «ô notre *rabb*» par la qualification de يا عبادى «ô mes fidèles!»; ce trait, dont la rédaction insolite déconcerte Nöldeke, me paraît en définitive inspiré de Ḥassân ibn Thâbit. Dans la pièce 88e de son *Diwan,* le chantre médinois pleure le trépas du Qoraišite Moṭʿim ibn ʿAdî. Ḥassân le qualifie de «*sayyd* des hommes», سيّد الناس, de «chef suprême, de *rabb* des deux sanctuaires, *masʿar*».

[1] *Agh.*, VIII, 68, 11 d. l.; 70, 13 d. l.; X, 15; Qotaiba, *Maʿârif*, É., 198, 1; Djâḥiẓ, *Haiawân*, I, 160 (nombreux exemples). Les descendants du *kâhin* Šiqq sont «*rabb* de Badjîla» (*Agh.*, XIX, 53 bas).

[2] Cf. *Berceau*, I, 203, etc. Dans Ṭab., *Tafsîr*, I, 46 d. l., *rabb* = السيد المطاع.

[3] Comp. ربّكم pour un Qoraišite de Maḥzoûm (Ibn Doraid, *op. cit.*, 63, 3).

[4] Cf. *Der Islam*, V, 211 (compte rendu du *Berceau de l'islam*).

[5] Nous visons la *riwâya*, le commentaire anecdotique; déduction laborieuse des vers cités. Chaque glossateur procède au petit bonheur.

Après une titulature aussi magnifique, pourquoi le poète anṣârien aurait-il hésité à conclure que les Mecquois «sont devenus les serviteurs, عباد, de Moṭ'im, tant qu'on accomplira les rites du pèlerinage»?

Tout nous engage — nous l'avons insinué précédemment[1] — à reconnaître dans le titre de *rabb* une abréviation de *rabb al-bait* ou *rabb al-qobba* «maître du bétyle, du pavillon sacré», en d'autres termes, une distinction mettant le bénéficiaire à part des autres *sayyd;* l'équivalent enfin d'une dénomination de nature *cléricale* ou religieuse. L'abréviation de *rabb* n'a d'ailleurs pas supprimé la *scriptio plena* de *rabb al-qobba*[2] ou même de *rabb al-qobbat al-ḥamrâ'* «maître de la *qobba* rouge[3]». De nombreux exemples ont déjà passé sous les yeux du lecteur[4]. Ces personnages, ainsi séparés de la masse de leurs collègues, nous paraissent avoir succédé aux מרא ביתא, signalés dans les inscriptions nabatéennes[5], possesseurs ou gardiens du tabernacle sacré, du *bait*, palladium de la tribu[6]. Dans le premier volume du *Berceau* nous avons nommé quelques-uns de ces *sayyd*[7], appartenant tous à la grandesse du patriciat arabe. On peut y ajouter le Maḥzoûmite Hiśâm ibn Moghîra, célèbre par sa fastueuse hospitalité, كان سيّدا مطعاما. «A sa mort, un crieur public parcourut

[1] *Berceau*, I, 204. Dès cette époque nos conclusions étaient formées. Nous en avons formulé les principales dans nos conférences de Rome. La guerre nous ayant empêché de suivre les recensions allemandes du *Berceau*, nous ignorons l'accueil que leur a réservé l'orientalisme d'outre-Rhin.

[2] (Ou اهل القباب; voir plus haut.) Pour le phylarque lahmide. Ainsi les poètes Nâbigha Dobyânî et Ḥassân ibn Thâbit, même après la conversion au christianisme. On avait donc déjà perdu de vue le sens archaïque (passé presque lointain?).

[3] Ni celle de *rabb* des deux *maš'ar* dans Ḥassân ibn Thâbit.

[4] Voici un exemple *féminin* : ربّة بيت في الجاهلية (Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 195, 15; *Osd*, V, 17, 4), où il ne peut être question «d'une maîtresse de maison» — l'expression ne présente guère de sens dans l'ancienne société sarracène — mais d'une *kâhina* attachée à un *bait*.

[5] Jaussen-Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, 213, 217, n[os] 57, 58, 59. Les savants éditeurs s'étonnent de ne retrouver aux alentours de ces inscriptions «aucun vestige d'édifice religieux». Étonnement superflu! Leur remarque cadre avec nos conclusions sur la nature du *bait* arabe. Je ne puis donc adopter leur observation à propos de ביתא : «il paraît bien difficile de l'appliquer à un simple lieu de culte, où il n'y aurait aucun monument» (*op. cit.*, 215). Comp. E. Littmann, *Zu den nabat. Inschriften von Petra*, dans *Zeits. für Assyr.*, 1914, p. 268-269. Pourquoi s'obstiner, comme les Allemands, à traduire *bait* par *Haus* «maison»? C'est perpétuer le malentendu.

[6] Le célèbre Zohair ibn Djanâb (cf. *Berceau*, I, 320) dort ذو قبّة له من ادم (*Agh.*, IX, 176; XXI, 71, 19).

[7] *Berceau*, I, 204-205.

les rues de la Mecque en proclamant : vous êtes invités aux funérailles de votre Maître », اشهدوا جنازة ربّكم [1].

Les notices légendaires de ces personnages à moitié mythiques — certains appartiennent à la classe des *Mo'ammaroûn*, patriarches plusieurs fois centenaires [2] — ont conservé des souvenirs, des traces d'institutions nous ramenant aux premiers temps de la préhistoire islamique.

Évitons toutefois de les confondre avec les phylarques de Ghassân et de Ḥîra. Ainsi semblerait nous y inviter l'analogie des titres de *rabb aš-Šâm*, *rabb al-Ḫawarnaq* « maîtres de la Syrie, du palais de Ḫawarnaq [3] » — moins encore avec ces principicules du désert, auxquels leur éphémère fortune valut les qualifications de *rabb al-Ḥidjâz* ou *rabb Tamîm* « maîtres du Ḥidjâz, de Tamîm [4] », titres ronflants plus tard transférés par les poètes aux califes [5]. L'orthodoxie s'est montrée choquée de cette emphase; elle a fait interdire par le Prophète l'emploi de *rabb*, quand il s'agit de simples mortels [6]. Le style qoranique [7] a transformé ce vocable en titre exclusivement divin. Dans sa polémique, le ḥadîth devait tenir compte de cette spécialisation si formelle. Mais il s'est également souvenu de la réprobation prononcée par le Qoran contre la qualification de *rabb*, donnée par les « gens du Livre » aux membres de leur clergé, prêtres ou rabbins [8]. Dans son monothéisme étroit, sans culte, sans liturgie [9], sans rayonnement religieux au dehors, Mahomet n'a pu comprendre

[1] Ibn Doraid, *op. cit.*, 63 haut.

[2] Comme Zohair, Šiqq, Satîḥ; . . . Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 286, 303. Voir le volume que Sidjistânî a consacré aux « Centenaires », publié par Goldziher dans ses *Abhandlungen*.

[3] *Agh.*, XIV, 7, 15; Qotaiba, *Poesis*, 112, 239.

[4] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 320, 16; Aḫṭal, *Divan* (Salhani), 305, 9. Même le « *rabb* d'al-'Ozzâ », locution que Wellhausen (*Reste*, 35, 220) est tenté de rapporter à Allah. Ne faudrait-il pas compléter : rabb *bait* al-'Ozzâ?

[5] *Rabb Ma'add*, etc. (*Agh.*, XVIII, 151, 13; Djâḥiz, *Haiawân*, I, 160).

[6] Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, Kr., II, 125; Moslim, *Ṣaḥîḥ*¹, II, 197; ربّ الناس pour un simple *sayyd*; *Šo'arâ'*, 479 bas, où je propose de lire *rabbo*, au lieu de *rabba*, et d'en faire une apposition à *Allaho*. Comp. سيد الناس appliqué plus haut par Ḥassân ibn Thâbit à un Qoraišite. La même locution devient titre divin chez Ṣaḫr, le frère de Ḫansâ'; *Agh.*, XIII, 145 (à moins d'une revision postérieure!).

[7] Voir une concordance *s. v. rabb*. En citant Ḥassân ibn Thâbit (*Divan*, *88*, 2), Ibn Hišâm (*Sira*, 251, 2) remplace *rabb* par une variante anodine.

[8] *Qoran*, III, 57; IX, 31. Surtout depuis sa lutte contre les rabbins de Médine. Cf. notre article *Les Juifs à la Mecque, à la veille de l'hégire*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1918.

[9] Autre que celle du Vendredi.

l'utilité d'un sacerdoce, d'une cléricature. Ces raisons, ajoutées aux souvenirs de sa lutte contre le polythéisme arabe, devaient lui rendre odieux le terme de *rabb*. La philologie va achever de préciser la portée de ces souvenirs archaïques ainsi que la situation des «maîtres du pavillon» dans l'antiquité.

*
* *

En traitant de certaines familles célèbres, de clans placés en vedette sur l'horizon historique du désert, les généalogistes manquent rarement d'ajouter cette notation : هم البيت «ils sont, ils constituent le *bait*» de leur tribu[1]. Cette remarque se présente également sous cette forme que nous croyons plus originale : فيهم البيت ou اليهم البيت «chez eux se trouve, à eux revient le *bait*[2]». Que pouvait bien représenter ce *bait*, condition primordiale de la grandesse de première classe, au sein de l'aristocratie arabe? Nous ne sommes pas les premiers à le demander. Bien avant nous, les philologues arabes, les ingénieux *nassâba*, artificieux constructeurs de tableaux généalogiques, se sont posé la question. Ainsi ont-ils fait à propos de notations analogues : telle famille «forme le *bait* de Solaim, de Ghaṭafân, de Hawâzin[3]». Louable préoccupation chez ces vieux maîtres, si leur curiosité s'était montrée moins pressée de conclure et, circonstance aggravante, de substituer des équivalents, des synonymes hasardeux au terme en question, sans prévenir le lecteur de cette subrogation. On les découvre ces corrections tacites[4], en comparant avec les transcriptions fallacieuses, dues aux polygraphes, aux compilateurs de manuels encyclopédiques[5], les textes primitifs, tels qu'ils figurent dans les vieux annalistes. Aux yeux des écrivains postérieurs[6], il ne peut être question que des clans, des

[1] Ibn Doraid, *op. cit.*, 107, 120, 143, 180, 188, 214, 216, 237, 282, 289; *Lisân al-'Arab*, II, 319 : بيت قومهم (*ibid.*).

[2] Ibn Doraid, *op. cit.*, 107, 120, 143, 173, 174, 229, 282, 289, 305; *Mo'âwia*, 50; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 587, 1; *Agh.*, II, 30, 6 d.l.; XII, 126; Ṭab., *Annales*, I, 1028, 3 البيت يومئذ من ربيعة في آل ذي الجدّين. Voir plus bas. Bakri, *Mo'djam*, 29, 30. Comp. surtout la locution singulière : «un *tel* est le *bait* de...» (Ibn Doraid, *op. cit.*, 107 d. l., 120, 4; *Lisân*, II, 319).

[3] De *Ḍabba*, de *Qais*, etc. (Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 25, 28; Ibn Doraid, *op. cit.*, 156, 173).

[4] Comp. *Chroniken*, W., II, 142, 3 : تحوّل البيت يعني الشرف والرياسة. L'auteur observe que la glose après يعني est le fait d'un compilateur postérieur, contrairement au sens de la notice (ترجمة) plus ancienne citée par lui : صار البيت من هذا المعنى وذلك يخالف المعنى المقصود بهذه الترجمة والله اعلم بالصواب.

[5] Comme le *'Iqd*, le *Osd*, etc.

[6] Comp. *Chroniken*, W., II, 139-142.

familles, constituant la *maison* par excellence, en dernier ressort, l'aristocratie de Solaim, de Ghaṭafân[1], etc. Voilà pourquoi au terme de *bait*, ils se sont empressé de subroger des équivalents quelconques : « l'autorité et le pouvoir, الرياسة والحكومة, le nombre et l'illustration, العدد والشرف, l'illustration et l'autorité, الشرف والرياسة[2] ». Ou encore « la famille possédant les plus nombreux cavaliers », الفرسان والعدد[3], plus rarement une périphrase, flatteuse pour l'amour-propre des souverains de Bagdad, « les Qoraiš de telle tribu[4] ». Chez les poètes omayyades, demeurés fidèles aux idées anciennes, formés par l'étude des collègues préislamites, on constate la fusion des deux conceptions, et Djamîl revendiquera pour sa tribu « le *bait* et le nombre[5] ». Cette contamination plus ou moins consciente, on l'observe encore mieux chez le satirique Oqaišir : « Les Banoû Doûdân[6] forment un clan de *sayyd;* parmi eux réside, outre le nombre, la *maison* de la gloire » :

وبنــو دُودان حَيٌّ ســادةٌ   حلّ بيتُ المجد فيهم والعَدَدُ[7]

Le vocable *bait* finira par disparaître des gloses explicatives, accompagnant les listes *nobiliaires*, pour s'y voir remplacé par les équivalents de fortune mentionnés plus haut. C'est l'histoire d'une foule de vocables, insensiblement détournés de leur signification originale. Des préjugés[8] ont hâté la marche de cette évolution linguistique. Le Qoran avait mis à la mode le mépris des gloires anciennes, toutes les prétentions[9], ظنّ الجاهلية, le chauvinisme familial, حميّة الجاهليّة, tout le système en un mot حكم الجاهليّة, héritage de la plus aveugle, la plus reculée *djâhilyya*, الجاهليّة الاولى[10], période de barbarie et d'ignorance qu'il fallait ensevelir dans le plus profond oubli[11]. On eût été mal venu de rappeler

[1] Au lieu de *bait* on trouve aussi *ḥodjra*; *Naqâ'iḍ Djarir*, 120, 7, والحُجرة يومئذٍ لبني عاصم; *ḥodjra* = *qobba* (*Šo'arâ'* (Cheikho), 680, 2).

[2] Bakrî, *Mo'djam*, 29 d. l., 30, 1; *Chroniken*, loc. cit.; surtout Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 256-257, 260-261, évitant soigneusement le mot *bait*; Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 27, 31, 32, mais 28, 12, البيت والشرف : 33, العدد والبيت. Comp. *'Iqd*³, II, 44, فيهم كان بيت : 52, بيت فزارة ومُركّبة بنو بَدْر وربيعة.

[3] *Chroniken*, W., II, 142, 2.

[4] Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 32, 7.

[5] *Agh.*, VII, 99, 15.

[6] Cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 110 bas; *Osd.* II, 128, 11 : بيت عرج.

[7] *Agh.*, X, 85, 8 d. l.

[8] Religieux; *bait* rappelait la gentilité, ou encore la Ka'ba, comme dans le Qoran. Autre inconvénient!

[9] Le مجد الجاهلية de Farazdaq.

[10] *Qoran*, III, 148; V, 55; XXXIII, 33; XLVIII, 26. Autres protestations prêtées à Mahomet (Ibn Hišâm, *Sira*, 821).

[11] Thème développé par le ḥadith.

ce passé, entaché de souvenirs païens, d'exalter la possession des bétyles et des pavillons sacrés, la descendance des grands *kâhin*[1], dans une société où l'on se disputait le droit aux titres de *'Aqabî, Badrî, Ohodî, Šadjarî*[2], *Ansârî*, où la filiation d'Aboû Bakr, de 'Omar, des *Mobaššara*[3], éclipsait la descendance[4] des moins contestés, غير مدافعين, parmi les *sayyd* et les *rabb* de la période préislamite.

A cet état des esprits, à ces préjugés doit être attribué le succès de cette exégèse expéditive. Arbitrairement cette méthode a supprimé les stades de l'évolution, qui, en valant à *bait*, bétyle, le sens de *maison* aristocratique[5], a donné naissance dans nos manuels à l'almanach de Gotha du désert, au chapitre des بيوتات ou grandes familles arabes[6]. Dans le principe, les locutions, ainsi détournées de leur signification ancienne, affirmaient pour une famille, pour une réunion de nomades, le droit à la garde du *bait*, à la desservance du simulacre hérité des ancêtres, à l'exclusion de tout autre groupe. فيهم كان بيتُ عُذْرة بن سعد «ils conservaient le *bait* des Banoû 'Odra[7]». Précédemment nous avons noté le parallélisme entre *rabb* et *qobba*, constaté un rapport entre les deux concepts, tout *rabb* devant posséder une *qobba*[8]. Nous constatons la même relation entre *rabb* et *bait*. Ainsi les familles possédant ou constituant le *bait*, اليهم البيت ou فيهم, se trouvent être exactement celles qui fournissent à l'Arabie les *rabb*, les «maîtres du pavillon sacré[9]». Dans un parallélisme aussi constant, on nous persuadera malaisément de reconnaître une coïncidence fortuite.

[1] *Kâhin* Ṣaḥâbî (Ibn Doraid, 279, 12); mais d'après *Osd*, IV, 100, il est fils d'*Al-Kâhin*, nom propre!

[2] Ayant pris part au *'Aqaba*, à Badr, à Ohod, à la cérémonie sous l'*Arbre* (Hodaibyya). On avait fini par distinguer «trois 'Aqaba» (*Osd*, IV, 158, 7).

[3] Les dix Compagnons auxquels Mahomet avait assuré le Paradis.

[4] Hâlid al-Qasrî, au reproche de descendre d'un *kâhin*, réplique : تُعَيِّرُ بِجَرَّة (Ṭab., *Annales*, I, 1813, 3).

[5] Voir remarque de Fâsî, *Chroniken*, W., II, 142, 9, sur la confusion produite par l'emploi de *bait* = bétyle et *bait* = noblesse, par la substitution moderne d'équivalents risqués.

[6] Cf. *'Iqd*², II, 44, etc.; *Agh.*, XVI, 20; XVII, 105-106; *Berceau*, I, 326.

[7] Bakrî, *Mo'djam*, 30, 1.

[8] Être ذو القبة, comme dit Nâbigha (*Šo'arâ'*, 651), ou صاحب القبة (*Agh.*, XX, 136).

[9] Cf. Djâhiz, *Haiawân*, I, 160. Le *bait* est chez les B. Badr; Hodaifa, chef de cette famille, est *rabb* de Ma'add (Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 198, 1; autre exemple, *ibid.*, 28, 8). *Qobba* propriété d'une famille et transformée en tente-asile (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 215, 3 d. l.). Cette transformation suppose le caractère religieux.

*
* *

Il y a mieux. Pour nombre de ces personnages, «maîtres de la *qobba* rouge», chefs des familles «en possession du *bait*», nous pouvons revendiquer une qualification nettement cléricale, attester le droit aux titres religieux de *kâhin*, *ḥâzi*, de *sâdin*, *ḥâdjib*[1], enfin de *ḥakam*[2]. La plupart des juges-arbitres de l'antiquité ont assumé les fonctions de *kâhin*[3]; nous le voyons par l'exemple des plus célèbres d'entre eux, Šiqq, Satîḥ, Qoss ibn Sâʿida[4]. A ces personnages il appartient de prendre les plus graves décisions. Sur leur ordre s'effectuent «la levée du camp», les déplacements de la tribu[5]. Dire d'un chef : كانوا يصدرون عن رايه «les siens émigrent, mobilisent sur son avis», c'était attester le prestige religieux dont il jouissait parmi ses contribules : كانت مَذْحِج في امره تتقدّم وتتأخّر «sur son ordre, Madhidj avançait ou reculait[6]». Opération toujours accompagnée de cérémonies religieuses et d'après l'avis conforme des devins et des augures[7]. Ceux-ci s'étaient empressé préalablement d'interroger l'oracle du *bait* en leur garde, de consulter les flèches du sort, les indications fournies par les présages[8]. Ils ont dû prononcer alors des formules rappelant celles enregistrées dans le livre des *Nombres* (x, 35-36), tandis qu'ils apostrophaient la *qobba*-tabernacle hissée sur le chameau. «Cumque elevaretur arca dicebat Moyses : Surge, Domine... Cum autem deponeretur, aiebat : Revertere, Domine[9].»

(1) Synonyme de *sâdin* (Ibn Doraid, *op. cit.*, 282, 2).

(2) Ou *ḥâkim* (voir précédemment); Ibn Qotaiba, *Maʿârif*, É., 27, 4. Comp. Mofaḍḍal, *Fâḫir*, 181, 1 : شيخنا وصاحبُ ديننا ; *sayyd* et *ḥâkim*; *Agh.*, XII, 16 bas.

(3) Ils sont les حكّام اهل الجاهليّة : Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 288; Ibn Hišâm, *Sira*, 360, 9; Boḥtori (*Ḥamâsa*, n° 441) semble distinguer entre *kâhin* et *ḥâzi*; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 224-225.

(4) Ibn Hišâm, *Sira*, 360; *Agh.*, XIV, 41: Ibn Doraid, *op. cit.*, 286, 303. Satîḥ «*kâhin* des Arabes» (Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 288).

(5) *Agh.*, XI, 44, 9; *Berceau*, I, 267. Il s'agit des changements de cantonnement, de territoire, à la suite de crises intérieures ou physiques, sécheresses, invasions, etc.

(6) Ibn Doraid, *op. cit.*, 239, 11. Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 40 bas, synonymie de *ʿarrâf* et de *kâhin*.

(7) Les possesseurs du *bait*, du العدد والشرف, sont en même temps *sâdin* et *ḥâzin* de la Kaʿba (*Chroniken*, W., II, 138, 139, 15, etc.).

(8) Comp. la recommandation d'un *kâhin* Asadite : لا تعجلوا... حتى ازجر لكم (*Agh.*, VIII, 67, 17). Le *kâhin* est *sadjdjâʿ* (Djâḥiẓ, *Opuscula*, p. 12, l. 11).

(9) Comp. psaumes LXVII, 68; CXXXI, 8.

Le privilège de l'*istisqâ'*, de l'intercession en temps de sécheresse, privilège attribué à certains personnages, s'explique d'ordinaire par la possession du *bait* et de la *qobba* rituelles, lesquels avaient leur place marquée dans ces supplications solennelles[1]. Les califes, en leur qualité de successeurs des *rabb* du désert, hériteront de ce privilège, comme en témoigne la langue poétique au 1er siècle de l'hégire[2]. Si cette conclusion a échappé à Nöldeke, c'est pour avoir négligé le facteur historique de la gentilité préislamique. Cette prérogative leur revient en tant que «sayyd *universel*, vicaire (*ḫalifa*) d'Allah»; ainsi argumente le poète Farazdaq[3]. J'assignerai la même origine à la persuasion, répandue chez les Scénites, que le sang de certaines grandes familles, «en possession de la *qobba*», guérissait de la rage[4]. Ainsi les rois de France délivraient des écrouelles. Mais chez les chefs arabes ce pouvoir guérisseur était censé dériver de la dignité de *kâhin*, possédée par leurs ancêtres. Voilà pourquoi les prêtres, les moines chrétiens, sont les médecins-nés du désert. Toutes ces raisons motivent dans le camp de Mo'âwia et de ses premiers successeurs, héritiers des prérogatives seigneuriales de l'Arabie préhégirienne, la présence de la *qobba* rouge, où Wellhausen n'a vu qu'un *Fürstenzelt*. Le grand calife continuait la tradition d'Aboû Sofiân, lequel à Oḥod a dû coucher à côté de la *qobba*, abritant le groupe des déesses mecquoises. Nous savons le prix attaché à la représentation extérieure par l'illustre souverain omayyade[5]. Zohair ibn Djaḏîma, le *rabb* des Banoû 'Abs, est simultanément *kâhin*. Par ailleurs nous lui connaissons un *rabi'a* ou génie familier[6], une particularité propre aux devins[7]. Nous aboutissons à la même constatation pour un *sâdin*,

(1) Pour le «tabernacle» de Moḫtâr, voir Ibn Doraid, *op. cit.*, 291, 4.

(2) Cf. notre *Chantre*, 70; notre *Poète royal*, 17, n. 1. Privilège attribué à tous les membres de la famille omayyade (Aḫṭal, *Divan* (Salhani), 56, 3; Farazdaq (Boucher), 107, 108, 127, 174; *Chroniken*, W., II, 6; 302). *Istisqâ'* présidé par un chef de tribu; *Agh.*, XXI, 36, 18; autre exemple, XVII, 79. Nöldeke (*ZDMG*, 1898, 25) n'y voit qu'une image poétique de la puissance illimitée du calife. Gouverneurs omayyades et *istisqâ'* (Kindi, *Governors of Egypt* (Guest), 83).

(3) *Agh.*, XIV, 86.

(4) Voir plus haut. Nombreuses citations dans Djâḥiz, *Ḥaiawân*, II, 2-4; cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 138, 12.

(5) Cf. notre *Mo'âwia*, passim.

(6) *Agh.*, X, 12, 7; 15, l. 16. Pour le *rabi'a*, cf. X, 13 d. l.

(7) Ils ont un تابع من الجن; I. S., *Ṭabaq.*, I', 110, 3, 15; 126, 26, trois exemples, il s'agit d'une *kâhina*. Autres désignations du démon familier : *ra'i*, *ṣâḥib* (*Agh.*, III, 188, 189; XIII', 120, 14). «Âṭi» chargé des prédictions en songe; *Agh.*, IX, 182, 9. Comp. Ibn al-Athir, *Nihâia*, I, 109;

grand seigneur, كان له مدر, fort considéré chez les Banoû Ḍabba[1]. A Nadjrân, la Ka'ba de la cité relevait de la puissante famille des ʿAbdalmadân, lesquels formaient le *bait* de leur tribu[2]. On le voit, le concept de la noblesse, le privilège du *bait*, demeurent attachés à la possession d'un sanctuaire, à tout le moins d'un patronat[3], comme le cas a pu se présenter pour les ʿAbdalmadân, depuis leur conversion au christianisme. Zohair ibn Djanâb, souche de la principale noblesse chez les Kalbites[4], pendant de longues années chef incontesté et généralissime de sa tribu, était en même temps *kâhin* ou *ḥâzi*[5], à savoir devin.

Pour certains de ces personnages on désigne même le dieu, par exemple Wadd, dont ils avaient la garde[6]. Dans l'aristocratie qoraišite, Moṭʿim ibn ʿAdî occupait un rang fort honorable[7]. Or nous savons par Ḥassân ibn Thâbit[8] qu'il unissait le titre de *rabb* à des fonctions religieuses. Ce poète, son contemporain, l'appelle «le *rabb* et le chef des deux sanctuaires», عظام المَشْعَرَيْن وربّها. Kolaib, frère de Mohalhil, est *rabb* de Wâ'il. Les tribus de Bakr et de Taghlib attendaient ses ordres avant de changer de cantonnements[9] : marque de déférence également accordée à Zohair ibn Djanâb et à Afwah al-Audi[10]. Nous nous croyons autorisé à en déduire que, à l'égal de Zohair, les Kolaib, les Afwah, tant d'autres chefs ont dû bénéficier du prestige attaché à un titre religieux. C'est enfin au souvenir des charges cléricales[11] détenues par eux ou par leurs ancêtres que leurs descendants doivent la prérogative, célébrée par les généalogistes, de «constituer la première maison de tout Qoḍâʿa»,

II, 55; *Osd*, II, 136, 9; IV, 122; Samhoûdî, *Wafâ'*, I, 132. Ibn Hišâm, *Sîra*, 132, 186, 188.

[1] Ibn Doraid, *op. cit.*, 119.

[2] Ibn Doraid, *op. cit.*, 237 bas.

[3] Droit de présentation, de nomination.

[4] Ibn Doraid, *op. cit.*, 316, 7.

[5] Cf. *Berceau*, I, 204, 267. Comp. chez les Banoû Asad, les «*ḥâzir*, plur. : *ḥazâra*», variété d'aruspices, حازر (*Agh.*, X, 38, 17).

[6] Bakrî, *Mo'djam*, 34. Chez d'autres, la qualité de *kâhin* est attestée (*ibid.*, 34, 6-19). Ḥolail, le beau-père de Qoṣayy, est *sayyd* de la Mecque et *sâdin* de la Ka'ba (Ibn Hišâm, *Sîra*, 276, 7).

[7] Ibn Doraid, *op. cit.*, 54.

[8] *Divan*, 88, 2. *Sâdin* de «Fils» (Ibn Doraid, *op. cit.*, 237, 5, 6).

[9] Manœuvre dont nous avons indiqué plus haut le caractère religieux : elle n'avait lieu que sur l'avis des *kâhin* et la consultation des oracles, des présages, etc.

[10] *Šo'arâ'* (Cheikho), 70, 166; *Agh.*, IV, 151. On suppose l'union de la *syâda* et de la *sidâna* (dignité de *sâdin*) (Djâhiz, *Opuscula*, 75, 4-5).

[11] Bakrî, *op. cit.*, 34, 4, 7, 15, 19. Autre exemple de *kâhin* et *sayyd* : Ibn Doraid, *op. cit.*, 279, 6.

اوّل بيت في قضاعة [1], de «composer le *bait* de Qais, le *bait*, l'aristocratie des Banoû'd-Dayyân [2]».

Cette prérogative achève de nous expliquer l'attitude prêtée à Zohair ibn Djanâb. Quand ce personnage légendaire alla châtier la levée de boucliers chez les Banoû Ghaṭafân, jusque-là sujets des Kalbites, la tradition lui assigne comme première mesure la destruction, c'est-à-dire la profanation, du *ḥaram* qu'ils venaient de créer [3] en signe de leur autonomie [4]. Or un *ḥaram* suppose de toute nécessité la présence d'un *bait* [5]. Et voilà comment une prérogative d'origine religieuse a fini par se confondre avec l'idée de noblesse et d'indépendance politique. Ainsi dans les églises chrétiennes d'Orient, l'*autocéphalie* ecclésiastique est la conséquence de l'autonomie nationale, comme elle en demeure le symbole permanent [6]. L'histoire récente des nationalités balkaniques se charge de témoigner que *Imperium sine patriarcha non staret.*

V

Nous venons d'étudier certaines manifestations de la litholâtrie chez les Sarracènes. Ces notes, où nous avons eu l'occasion de signaler le rôle des processions dans la religion préhégirienne, ensuite l'historique du vocable *bait*, demeureraient trop incomplets, si nous négligions d'examiner brièvement ses rapports avec le culte des aïeux chez les anciens Arabes. Les lieux conservant la mémoire suprême de l'ancêtre, la terre, où reposaient ses cendres portèrent jadis le nom de *bait*. Des vers de Zaid al-Ḥail [7], de la sœur de 'Amrou

[1] Bakrî, *op. cit.*, 34; 54, 8; comp. *Agh.*, XIX, 53 bas. Djarîr ibn 'Abdallah est «*rabb* de Marwân» (*Agh.*, XVIII, 214, 7 d. l.). Marwân, le nom d'un bétyle?

[2] *Agh.*, XVII, 105 bas.

[3] D'après les concepts de l'antiquité, un dieu, un sanctuaire particuliers étaient les conditions primordiales de l'indépendance politique, comme ils constituaient les garants de son unité.

[4] *Agh.*, XXI, 94. Cette légende, affirmant la sujétion des Qais aux Kalb, doit être postérieure aux luttes acharnées entre ces deux groupes sous les Omayyades. C'est alors qu'on aura recueilli les éléments de la notice épique de Zohair; manœuvre syro-kalbite!

[5] Rappelons le *ḥimâ* de Kolaib.

[6] La création de l'*exarchat* ecclésiastique a préparé l'indépendance politique du peuple bulgare.

[7] *Agh.*, XVI, 49, 11, contrairement à l'interprétation traditionnelle. *Bait* a ici le sens de tombeau. Mort loin de sa tribu, le poète redoute d'être «abandonné dans sa tombe» étrangère. Comp. *Agh.*, XIV, 35, 3, le tour est le même.

ibn Ma'dikarib[1], ensuite de Labîd[2] en témoignent, et plus récemment l'élégie consacrée par Djarîr à sa femme[3] :

لولا الحياء لعادني استعبار ولزرت قبرك والحبيب يزار[4]

N'était la honte[5], de nouveau je m'abandonnerais aux larmes, je visiterais ta tombe (*bait*), comme on visite un être chéri.

Dans cette pièce, «la vérité de l'émotion s'unit au naturel de l'expression, deux caractéristiques peu communes dans l'abondante production élégiaque du désert[6]». La banalité du ton, l'incessante réapparition des mêmes motifs[7], ont permis à une Hansâ' et à ses consœurs bédouines de garder les premiers rôles[8] dans ce genre poétique. Destiné à glorifier le souvenir des chefs, des guerriers, il n'avait pas le droit de pleurer un membre féminin de la communauté nomade. Le *ṣabr* «ténacité» proverbial du Scénite ne pouvait être ébranlé par une aussi mince secousse. Trahir alors sa sensibilité, c'eût été manquer à toutes les convenances[9]. Elles autorisaient l'épouse à exhaler sa douleur sur la perte d'un mari, tâche plus généralement réservée à la mère ou à la sœur; celles-ci tiennent de plus près au mort que la femme, parfois d'une tribu étrangère ou captive de guerre[10]. Nous ne connaissons pas de chant

[1] *Agh.*, XIV, 35, 3. *Bait* = tombeau (Bakrî, *op. cit.*, 30, 1).

[2] *Lisân al-'Arab*, II, 319; Bakrî, *Mo'djam*, 247, 10 d. l.; *Agh.*, XIV, 89, 16 : *bait* sur une tombe. Doraid ibn aṣ-Ṣimma mentionne le بنيان القبور; *Agh.*, IX, 14, 10; Aboû Tammâm, *Ḥamâsa*, Fr., 107, 10; *bait;* Boḥtorî, *Ḥamâsa*, n° 110, 2; Yâqoût, *Mo'djam*, É., V, 284, 5 d. l.; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 103; IV, 213, 5 d. l. «Pierres *bâties* sur la tombe» (*Agh.*, XIV, 130, 16). Il s'agit de pierres dressées ou amoncelées, ou rangées en cercle. Ainsi en cours de route Aboû Bakr «bâtit un *masdjid* pour le Prophète sous un arbre (sacré)», قام الى حجار فبنى تحتها مسجدا (Wâqidî, Kr., *Maghâzî*, 19 bas).

[3] Cf. *Fâṭima*, 120-121; Qotaiba, *Poesis*, 299; le morceau est loué par Sokaina, petite-fille de 'Alî (*Agh.*, VII, 40, 3; XIV, 177).

[4] Bakrî, *op. cit.*, 247. A «bait» *Naqâ'iḍ Djarîr*, 847, substitue partout قبر; item Yâqoût, *Mo'djam*, É., II, 284; vraisemblablement une correction intentionnelle. Comment 'Âiša s'excuse de visiter la tombe de son frère (*Agh.*, XIV, 70, 6 d. l.).

[5] Comp. *Agh.*, XIX, 108, 17.

[6] *Fâṭima*, 120.

[7] Sur la valeur de leurs productions élégiaques, voir le jugement prêté à 'Antar (*Šo'arâ'* (Cheikho), 821-822).

[8] Par le nombre. Les *marâthî* masculins accordent moins à la banalité dans le ton.

[9] Cf. *Berceau*, I, 106. 'Âiša reproche à un Anṣârien de pleurer sa femme (Ibn Hišâm, *Sîra*, 698 : أتحزن على امرأة?). Autre exemple : I. S., *Ṭabaq.*, III², 12.

[10] La *nazî'a* ou *sabyya*.

élégiaque ancien consacré par un époux à la compagne de sa vie[1]. C'est pour avoir oublié ce trait de mœurs que la tradition šî'ite, désireuse d'autre part de voiler l'insensibilité de 'Alî à la mort de Fâṭima[2], lui attribue une complainte à l'occasion[3] de ce deuil familial.

L'islam avait notablement atténué l'importance sociale de la femme. Cette constatation n'en diminue pas pour autant notre embarras, quand il s'agit d'expliquer les scrupules de l'infortuné Djarîr et ses efforts en vue de calmer les méfiances éveillées par la hardiesse de sa complainte poétique. La Tradition littéraire, par ailleurs si partiale pour le barde tamîmite[4], ne prend pas la peine de les dissimuler. Farazdaq[5], le cynique rival de Djarîr, pourra, sans provoquer des protestations, insulter brutalement à la douleur d'un collègue. Ce dernier lui-même hésite à réciter la pièce suspecte dans les milieux de Médine[6], centre de la plus étroite orthodoxie. L'islam a toujours, nous le savons, manifesté ses répugnances contre le culte des tombeaux[7]. Pour en autoriser la visite, les *Ṣaḥîḥ* et les *Sonan* pensent devoir s'armer d'une licence spéciale du Prophète, revenant à regret sur une précédente interdiction[8]. On devine ce conflit d'opinions, en parcourant les vieux cimetières musulmans, à l'ordonnance des stèles funéraires, où se trahit la recherche de l'anonymat et de l'uniformité :

Elles sont, çà et là, modestes et sans nombre,
Toutes semblables[9] pour des êtres différents...

[1] Élégie du calife omayyade Walîd II sur sa femme; *Agh.*, VI, 132; autre exemple (période omayyade), XIX, 108, mais là encore l'auteur mentionne : لولا الحياء ولولا رهبة العار.

[2] Cf. *Fâṭima*, 116.

[3] *'Iqd*[a], II, 7 bas. Moins rares sont les élégies consacrées à la femme جارية «esclave» : *Agh.*, XII, 115, 8; 142, 144; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VI, 172, 10-12; surtout *'Iqd*[a], II, 22, etc., toujours pour des *djâria;* pourtant *ibid.*, 24, 1-2, court fragment élégiaque d'un Bédouin anonyme, consacré à son épouse.

[4] Cf. notre *Chantre*, 53; comp. *Agh.*, VII, 38; XIX, 48.

[5] Lui-même refuse de visiter la tombe de sa femme (*Agh.*, XIX, 19, 8-9).

[6] *Agh.*, VII, 66, 2-10.

[7] Sévérité de Mahomet pour Fâṭima, qu'il soupçonne d'avoir visité un tombeau (Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 34 bas).

[8] Cf. *Fâṭima*, 118, etc. Baghawî, *Maṣâbîḥ as-sonna*, I, 74-75 : Soyoûṭî, *Mauḍoû'ât*, II, 234 : Yâqoût, *Mo'djam*, É., I, 92 : Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 44; 202-203; Mahomet visite la tombe de sa mère; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 359-360; Ibn Daiba', *Taisîr al-woṣoûl*, III, 304-305.

[9] C'est l'esprit de la *Sonna :* pas de tombeaux faisant saillie, مسنمة; *Ṣaḥîḥ*, passim. «Pas d'édifices; on les transformerait en *masdjid* à l'imitation des *Scripturaires*» (*ibid.*). Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 42; Moslim, *op. cit.*, I, 357; *Fâṭima*, loc. cit.

Tous ont déposé là l'angoisse d'être un homme,
Tels les chameaux meurtris par les sangles, le soir
S'agenouillent enfin pour commencer leur somme,
Les naseaux rafraîchis à l'eau de l'abreuvoir[1].

Le terme de *bait* désignant le tombeau dans la langue archaïque, chère aux poètes, ne pouvait qu'entretenir ces méfiances. Elles se trahissent dans les variantes du vers de Djarîr, dans la substitution de *qabr* à *bait*. En mentionnant le *bait*[2] élevé par les Ṭayytes repentants sur la tombe du chef Qais ad-Dârimî[3], M. Goldziher croit devoir prévenir ses lecteurs « de ne pas prendre ce terme à la lettre[4] ». De nos jours, l'avertissement n'est sans doute pas hors de saison. Mieux eût valu ne pas traduire[5] au petit bonheur le vocable *bait*. On se serait évité la peine de protester contre l'amphibologie que cette version tend à perpétuer. Nous ignorons à peu près tout de l'archéologie préislamite; et ce ne sont pas nos lexiques, les *Tâdj* et les *Lisân*, les *'Iqd* et autres manuels encyclopédiques qui suppléeront sur ce point spécial à notre incompétence. Mais pour les Arabes anciens, le *bait* en question, vraisemblablement une stèle ou un pylône[6], ou simplement une *qobba-bait* (deux vocables synonymes) au milieu d'un cercle de pierres, ne pouvait manquer de présenter une signification cultuelle. Tels les *Gharyyân*, les deux obélisques funéraires de Ḥîra, si célèbres dans l'histoire des Laḥmides. Toute sépulture ainsi marquée devenait un *ḥaram*[7], partant un lieu de sacrifices[8]. Sur le tertre recouvrant les cendres de Mo'âwia, le frère de la poétesse Ḫansâ'[9], s'élevaient des pierres dressées,

[1] Alf. Droin, *Chant du Magrib*. Défense de blanchir les tombes, d'y mettre des inscriptions (Ḏahabî, *Mizân*, III, 284 bas).

[2] Sur la tombe d'un Ṣaḥâbî mort en route pour venir rejoindre Mahomet, on élève un *masdjid* (*Osd*, V, 150, 11), et du vivant du Prophète!

[3] *Agh.*, XIV, 89 : بنوا عليه بيتا; cf. XIII, 144, 6 d. l. Comprenez : un monument *rupestre*, agencement de pierres dressées ou disposées en cercle! une حظيرة (*Agh.*, XIII, 144 bas).

[4] *Muh. Stud.*, I, 233. L'auteur a traduit *Haus*.

[5] Wellhausen (*Reste*, 58, 194, *passim*) en fait autant et traduit *Haus*.

[6] Le terme se trouve dans un ḥadith volontairement embrouillé, relatif au tombeau d'Aboû Righâl (Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 31; *Agh.*, IV, 76, 12, texte encore plus remanié, كان ذ الحرم au lieu de هذا الحرم).

[7] Cf. *Fâṭima*, 119.

[8] De là pour les stèles les épithètes de *gharî*, *moghri* « arrosées de sang ».

[9] *Agh.*, IX, 14, 10; XIII, 144 bas; *So'arâ'* (Cheikho), 770. Pas de sacrifices sur les tombeaux! (Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 43).

iram[1], des blocs disposés en cercle et couverts de branches jaunies de *salam* :

الى إِرَمٍ واحجـــار وصـيـر . واغصان مِن السلمات السمرِ

Ces stèles tumulaires voisinaient parfois avec des *anṣâb*, dont la destination n'est plus à démontrer. Dans leurs serments les poètes aiment à attester leur caractère sacré ainsi que le sang des victimes qu'on avait coutume d'y immoler[2], serments considérés comme non moins inviolables que les engagements pris envers les sanctuaires les plus vénérés!

On recourt au mort comme à un personnage encore vivant :

فاتَيْتُ سُلَيمًا فعُذْتُ بقبرِهِ   واخو الزمانة عائِذٌ بالامنعِ

Je suis allé trouver Solaim, chercher un asile auprès de sa tombe. Le faible se réfugie auprès du plus fort[3].

On le voit, les tenants de l'orthodoxie ne manquaient pas de motifs pour justifier leurs défiances. Et ce n'étaient pas les seuls. Sur la tombe de l'ancêtre ou d'un mort fameux, on dressait une *qobba*[4]. Ce pavillon et ses abords immédiats jouissaient du droit d'asile. C'était l'extension, par delà le tombeau, de l'immunité dont avait joui la tente familiale, avec son *finâ'*, l'espace demeuré libre devant l'entrée. C'était l'épanouissement du concept de *bait*, dans sa double acception, profane et religieuse. Comme du vivant du héros, le fugitif recevait le titre et les privilèges du *djâr*[5]; il se trouvait couvert par les lois inviolables de l'hospitalité. Le voisinage du tumulus funéraire devenait un *ḥimâ*, un *ḥaram*, placés sous la sauvegarde des descendants du mort illustre[6], en attendant que le recul des années le transformât en sanctuaire officiel.

[1] Pour le sens de *iram*, cf. IBN DORAID, *op. cit.*, 194, 10.

[2] *Agh.*, IX, 9, 5 d.l.; YÂQOÛT, *op. cit.*, W., IV, 999, 10; autres exemples moins explicites : IBN HIŠÂM, *Sîra*, 626, 3 d. l.; *Agh.*, XIV, 131, 3 d. l.

[3] IBN DORAID, *Istiqâq*, 23, 6.

[4] Remarquez le vocable; il ne s'agit pas d'une tente ordinaire, خباء ou بيت شعر; *Šo'arâ'* (Cheikho), 175; comp. *Agh.*, XI, 144, 9 d.l.; ṬAB., *Annales*, II, 1107; BOḪÂRI, *Ṣaḥiḥ*, C., II, 90 bas; ḤANBAL, *Mosnad*, II, 292, 2.

[5] Cf. *Agh.*, XV, 121, 10-13; ABOÛ ZAID, *Nawâdir*, 161, 3 d. l. (éd. Beyrouth). Autres exemples : *Agh.*, XIII, 100; XIX, 36, 42, 50.

[6] 'Adî fils de Ḥâtim exerce l'hospitalité au monument de son père (DJÂḤIẒ, *Maḥâsin*, 82). Ainsi se conduit le poète Farazdaq (IBN DORAID, *op. cit.*, 147, 5-8). Voir sa notice dans l'*Aghâni*, loc. cit.

Le calife omayyade Hišâm[1] avait mis à prix la tête du poète šî'ite Komait. Le proscrit se réfugie au tombeau de Mo'âwia, fils du monarque, et y dresse une *qobba*. C'était traiter le monument du jeune prince comme celui d'un glorieux ancêtre et par cette flatterie intéressée arracher sa grâce au souverain. On voit combien le *dîn* arabe traditionnel demeurait vivace en ces milieux, après trois quarts de siècle d'islam! Au point de vinculer le calife en personne, poussé à bout par les palinodies du rimeur šî'ite. Certaines tombes — nommons celles de Ḥâtim Ṭayy et de 'Âmir ibn aṭ-Ṭofail[2] — méritaient d'autant mieux l'appellation de *bait* qu'on les avait entourées d'un cercle de pierres dressées[3], rappelant à tous les passants leur caractère de *ḥimâ*, de *ḥaram*. Enfin, sur la plupart de ces monuments on offrait des sacrifices[4]. Au 1er siècle de l'hégire, nul ne pouvait ignorer cet ensemble de circonstances aggravantes; elles justifièrent aux yeux de l'orthodoxie ses propres rigueurs. Elle proscrivit avec la même énergie et pour les mêmes motifs l'usage[5] de dresser des tentes, *fosṭâṭ*, pendant ou après les funérailles[6], sur les tombes musulmanes[7].

*
* *

Rappelons ici le cas du tombeau d'Aboû Righâl. La tribu de Thaqîf, la plus entreprenante de l'Arabie occidentale après celle de Qoraiš, n'a pu se dispenser d'honorer la mémoire de son ancêtre et son tombeau, devenu le « tombeau, *qabr* » par excellence[8]. Par malheur, l'opposition antiomayyade a affecté de se méprendre[9] sur la valeur de l'expression *'Abd Thaqîf*. Aboû Righâl, Qasî, Thaqîf, représentent — ainsi l'a décidé la science traditionnelle du *nasab* ou

(1) *Agh.*, XV, 115-116.

(2) Voir le *Divan* de ce dernier, éd. Lyall, p. 91 (texte arabe).

(3) *Anṣâb* formant un *ḥimâ;* ainsi s'exprime le texte: même cas pour la tombe de Mo'âwia, frère de Ḫansâ'; voir plus haut.

(4) Le passant y immole sa monture; voir plus bas. C'était un vrai sacrifice en l'honneur du mort!

(5) Pour l'excuser et détourner l'attention, on met parfois en avant la température, les intempéries des saisons, contre lesquelles la tente-abri doit momentanément protéger les assistants.

(6) Balâḏorî, *Ansâb*, 282 *b;* Samhoûdî, *Wafâ'*, II, 100; Ibn Daiba', *op. cit.*, III, 299; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 98; Ḥanbal, *Mosnad*, II, 292, 2; Moṭahhar al-Maqdisî (éd. C. Huart), V, 105.

(7) Comp. le *masdjid* de Qoss ibn Sâ'ida entre les deux tombes (*Agh.*, XIV, 42).

(8) Tel paraît bien le sens de la répétition والقبر قبر ابي رغال (*Agh.*, XV, 131 d. l.).

(9) Sans parler du parti pris d'ignorer la valeur religieuse des théophores, tout en avouant que le Prophète les abhorrait et s'empressait de les remplacer.

généalogies — un même personnage, c'est-à-dire l'ancêtre éponyme des Banoû Thaqîf. Le nom de 'Abd Thaqîf atteste la réalité d'un culte ancien[1]. Au lieu de l'injure qu'ont voulu y reconnaître des compilateurs ignorants et malintentionnés, aux gages des 'Abbâsides, il nous met en face d'un théophore, aussi authentique que le nom 'Abd Qoṣayy, témoin philologique des honneurs rendus à l'aïeul des clans aristocratiques de Qoraiš, l'auteur présumé de la Constitution mecquoise.

La légende d'Aboû Righâl a été odieusement exploitée contre les Thaqafites, les habitants de Ṭâif, en haine des Ziâd, des 'Obaidallah[2], des Ḥadjdjâdj et de tant d'autres dévoués serviteurs des Omayyades[3], originaires de cette cité. Dans ce concert de calomnies, la Šî'a, en souvenir de Karbalâ et des victimes inscrites au martyrologe 'alide, a voulu joindre sa voix[4] aux imprécations des écrivains soudoyés par la propagande, *da'wa*, hâšimite[5]. Il n'y a pourtant pas à se le dissimuler. Dans cette animosité, débarrassée enfin de toute contrainte à la chute des Marwânides, les rancunes politiques ne semblent pas être exclusivement entrées en jeu. Nous pouvons y surprendre les artifices maladroitement déguisés du monothéisme qoranique, en vue de discréditer, de rendre inoffensif, de désaffecter enfin un culte ancestral. Sous les formes variées que revêtait la vénération des aïeux, dans les rustiques monuments signalant leur tombe à la mémoire reconnaissante de la postérité, cippes, stèles, dalles amoncelées, pierres dressées[6], dans les noms de *bait, anṣâb, ḥimâ* — vocabulaire emprunté au polythéisme — les puritains flairèrent une menace inquiétante pour l'avenir de l'orthodoxie. Celle-ci, pour arriver à ses fins, utilisera les rivalités politiques, les jalousies de clans[7]. Ainsi à la Mecque, tacitement d'accord avec le chauvinisme des grandes familles qoraišites, visant à rendre vraisemblable l'institution des charges héréditaires à la Mecque, ses

[1] Nous le montrerons dans notre monographie de Ṭâif, depuis trois ans achevée en manuscrit.

[2] Comp. notre *Ziâd ibn Abîhi*, passim, et *Yazîd*, 124, etc.

[3] De Yazîd surtout, appelé أحمق الأمراء (Moṭahhar al-Maqdisî (éd. Huart), V, 117).

[4] Leur accord a assuré le succès de la manœuvre.

[5] La monographie de Ṭâif.

[6] Ou *radjm*, tas de pierres; encore très communs dans tous les districts demeurés attachés aux mœurs bédouines. *Agh.*, XVI, 143, 8 d.l., lire *radjmi*, non *raḥmi*.

[7] Le loyalisme omayyade des hommes d'État thaqafites, leur constante faveur, devaient multiplier les ressentiments posthumes. Voir notre *Ziâd*.

méfiances s'arrangeront pour métamorphoser en une sorte de Sénat le *Dâr an-nadwa,* l'ancien sanctuaire et lieu de sépulture [1] de Qoṣayy. Cette solution offrait une merveille d'adresse et d'élégance. Elle flattait l'amour-propre du califat hâšimite et multipliait le nombre des dupes, intéressés à en surestimer la valeur. A l'égard de Ṭâif, ancienne rivale de la Mecque, mal vue du pouvoir ʿabbâside, on procéda avec moins de ménagements.

Pour les inspirateurs de cette campagne, l'important c'était de discréditer les sanctuaires païens, en appelant la fiction à la rescousse. Celle-ci, en accumulant les renseignements apocryphes, fut chargée de dénaturer la signification des honneurs rendus à la tombe de l'ancêtre thaqafite [2]. Dans sa marche pour se rendre au siège de Ṭâif, le Prophète se serait arrêté devant le monument d'Aboû Righâl [3]. On en aurait alors «retiré une branche d'or», وأُستُخرج منه غصن من ذَهَب [4]. Renseignement assez inconsistant et transmis par le canal d'une source fort trouble. Il nous produit l'impression d'un simple remaniement sur des données plus anciennes également recueillies par l'*Aghâni*, où il est question d'une «colonne, d'un cippe (?) d'or», عود من ذهب [5].

A l'ancienne société constituée par les membres de la tribu, l'islam s'était proposé de substituer «la communauté de Mahomet», أُمّة محمّد [6]. Conformément à cette conception nouvelle, les musulmans en arriveront à jurer par le sépulcre de Mahomet. Le Sémite a toujours aimé à accumuler les serments, habitude encouragée par l'exemple du Qoran [7]. Dans une de ces formules figurait le tombeau d'Aboû Righâl; elle semble avoir été d'une pratique courante au Ḥidjâz. Une aventure survenue à Ašʿab nous en fournit la preuve [8]. Dans cette anecdote, l'attestation par le sépulcre de l'ancêtre thaqafite se trouve

[1] A moins qu'il ne faille chercher ce dernier sur l'emplacement d'un des tertres, voisins de la Mecque, où se pratiquait le jet de pierres. Certains y plaçaient la tombe d'Aboû Lahab.

[2] En commençant par le déshonorer.

[3] Soi-disant pour le profaner.

[4] ʿOdjaimî, *Akhbâr aṭ-Ṭâif,* 11 *b* (ms. Biblioth. Sultanienne du Caire); Aboû Daoûd, *Sonan,* II, 31 : دُفن معه غصن من ذهب ; Dahabî, *Mîzân,* I, 138.

[5] *Agh.,* IV, 76, 13.

[6] Il voit de mauvais œil l'expression plus bédouine de دين محمّد. Le Qoran ne connaît que le *dîn d'Allah!* (*Agh.,* XIV, 69). Comp. *millat Allah* (Ibn Hišâm, 712, 3.).

[7] Voir les débuts des plus anciennes sourates, LI, LII, LIII, LXVIII, LXXV, LXXXV, LXXXVI, LXXXIX, XCI, XCII, XCIII, XCV, C. Serments par la tombe du Prophète; *Agh.,* VI, 91; XVI, 92 d. l. Ḥassân ibn Thâbit, *3o,* 1, le plus ancien texte où ce monument se trouve mentionné.

[8] *Agh.,* XV, 131-132.

jointe d'affilée à la mention des plus redoutables formules de serment[1]. La Tradition a pu — je l'en soupçonne du moins — se proposer de déconsidérer ces serments archaïques et malsonnants; elle les a placés sur les lèvres de Aš'ab, le spirituel bouffon, acceptant d'amuser à prix d'or la haute et très frivole société de Médine, vers la fin du Ier siècle de l'hégire[2]. Il ne servirait de rien de soulever cette objection, l'indignité de ce personnage. Si ces serments avaient été moins fréquents, il resterait à expliquer pourquoi la *Sonna* interdit de «jurer par les pères et par les ancêtres[3]».

*
* *

«Dans l'islam, observe Wellhausen[4], jeter des pierres sur une tombe signifie le mépris pour le mort. Jadis ce geste voulait exprimer un hommage rendu[5].» Ajoutons : la disposition de branches d'arbre sur la tombe, أغصان من السلمات السمر, comme l'atteste le poète Doraid ibn aṣ-Ṣimma cité plus haut[6]. Au témoignage des *Ṣaḥîḥ*, Mahomet aurait conservé cet usage. A Médine, on le voit planter des branches vertes sur les tombes. Cette pratique, les recueils canoniques s'efforcent de la rattacher à la théorie du «tourment de la tombe», عذاب القبر[7], à laquelle elle s'adapte laborieusement. Le poète Labîd recommande de placer du bois et des branches sur sa tombe[8]. C'est le contre-pied de la recommandation terminant les lettres de faire-part : *ni fleurs, ni couronnes!* Mais l'inspiration demeure la même : la vénération pour les morts. A qui s'adressaient les Arabes païens dans la pratique du scopélisme, une des cérémonies conservées par le pèlerinage musulman? Il est malaisé de le décider. Mais assurément le geste ne visait pas le démon, selon l'exégèse officielle

(1) *Agh.*, XV, 131 d. l.

(2) Voir sa notice (Dahabî, *Mîzân*, I, 120-121 : لا يكتب حديثه, observe l'auteur!).

(3) Tirmidî, *Ṣaḥîḥ* (éd. des Indes), I, 185; Baghawî, *op. cit.*, II, 33; *Agh.*, VIII, 193, 10-9 d. l., serment par l'ancêtre Ghassân; Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 45; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 18-19; *Osd*, V, 114; Nasâ'î, *Sonan*, II, 139; Bokhârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 221-222.

(4) *Reste*, 112.

(5) Comp. *Agh.*, XIV, 148, 4 d. l. : يرمى من وراء حجرتنا «il lance derrière notre tas», c'est-à-dire «il prend notre défense»; Ibn Hišâm, *Sira*, 62, 2.

(6) Comp. le commentaire, *Agh.*, XIII, 144, 7 d. l. : اي ألقيت على قبره.

(7) Ibn Daiba', *Taisîr al-woṣoûl*, III, 306-308; Nasâ'î, *Sonan*, I, 289-291; Bokhârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 103; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 219; II, 489.

(8) *Agh.*, XIV, 101.

adoptée depuis. Le sens précis de cette manifestation peut demeurer obscur. Mais elle appartient, je le soupçonne, à la même inspiration que le jet des pierres sur les tombeaux. Les deux pratiques je crois devoir les attribuer au sentiment religieux chez les Scénites. Le monument d'Aboû Righâl et la région de 'Arafa n'en furent pas les uniques théâtres. Nous pouvons l'affirmer pertinemment pour Doû'l Holaifa, la première station du pèlerinage en partant de Médine. L'existence d'un ancien sanctuaire à Doû'l Holaifa se trouve attestée par la présence d'un arbre sacré et d'un *'alam* ou *naṣab*[1]. Jusqu'aux temps de Samhoûdî, les pèlerins continuaient à y «jeter des pierres et *autres objets*», pratique sévèrement réprouvée par l'orthodoxie, qui l'attribue à la superstition et à l'ignorance, لا يُرْمَى بها حجر ولا غيرهُ كما يفعل بعض الجهلة[2]. Piété avant, superstition après l'hégire!

Dans l'oasis de Haibar, l'explorateur Ch. Huber[3] a signalé des amas de pierres appelés «Erjoûm el Yehoûd», à savoir رجوم اليهود, parce qu'on les suppose être d'anciennes tombes juives. «Chaque passant ajoute sa pierre au tas.» Samhoûdî a pris soin de nous en prévenir : on ne déposait pas seulement des pierres : l'idée de la lapidation ne se trouve donc pas à l'origine de cette pratique. Le même Ch. Huber écrit dans son *Journal de voyage* (p. 35) : «Le chemin passe à côté d'un amas de bois mort, auquel [le guide] Mehârib ajoute quelques branches... Il s'y rattache une histoire d'amour qui remonte à 1000 ans, ajoute mon guide. Ce monument de bois, élevé en commémoration du fait, sert depuis lors de vigie pour la traversée du Nefoûd[4].» Dans ce dernier cas, toute intention méprisante se trouve clairement exclue. Le nomade de passage prétend s'associer au souvenir que perpétue le rustique monument. A défaut de fleurs, il dépose ce qu'il trouve sous la main, une branche, des

[1] Moslim, *Ṣaḥîḥ*, I, 466; II, 123. Doû'l Holaifa était un *masdjid* préislamique. Nous y reviendrons ailleurs.

[2] Samhoûdî, *Wafâ'*, II, 294.

[3] *Voyage dans l'Arabie centrale* (extr. *Bulletin Soc. Géogr. de Paris*, 1884-1885), p. 124.

[4] Le رَمْل عالج des anciens textes. Les Bédouins, d'après Huber (*op. cit.*, 29), l'appellent «Ramel 'Aâly», à lire vraisemblablement 'Aâlij = *'Âlidj* = عالج. Je soupçonne une erreur de transcription ou de lecture : عالى, comme voudrait la note de la rédaction, ne donne aucun sens satisfaisant. L'identification se trouve précisée par Ḥassân ibn Thâbit (*Divan*, 16, 7). En arrivant du Nadjd on aboutit au Ḥaurân, après avoir traversé le Nefoud : إذا هبطتَ حورانَ من رَمْل عالج. Le «Raml 'Âlidj» appartenait au territoire des Banoû Kalb, nouvelle précision; Hamdânî, *Djazîra*, 178, 8; 205, 4; 206, 15. Comp. Ibn Hišâm, *Sîra*, 548, 1; 667.

pierres, — elles abondent au désert! Voilà pourquoi les tas augmentent[1]. A ʿArafa la cérémonie devait être inaugurée par le directeur du pèlerinage; les assistants ne faisaient que s'unir d'intention, en lançant ou en déposant leur pierre, à l'acte accompli par le président du *ḥadjdj*[2]. Dans les environs de la Mecque abondaient les sanctuaires, les مشعر الحرام, les stèles saintes, انصاب, les monts sacrés, les hauts-lieux, les *radjm* ou amas de pierres. Au dire du Prophète, «tout y était station, موقف, lieu de sacrifice, منحر[3]». Nous aurons à étudier ailleurs cet amalgame de pratiques d'un archaïsme incompris, syncrétisme compliqué, capable de dérouter le flair exercé des plus subtils mythologues.

Pendant cette procession de plusieurs jours, le pèlerin s'associait aux souvenirs, commémorés par les diverses stations, qui venaient rompre la monotonie du grand défilé : stèle d'un ancêtre, bétyle d'une divinité. Ainsi, pendant de longs siècles, avait agi le nomade, au cours de ses pérégrinations à travers la solitude, chaque fois que son humeur voyageuse le ramenait près du monument d'un aïeul. Ém, pénétré de respect, il s'arrêtait[4] un moment devant l'entassement de blocs informes, صفائح, de pierrailles entassées, à côté «de stèles, de cippes teints de sang», وانصاب لدى الجمرات مُغْر[5], rustique mémorial, rappelant un nom vénéré. Il invoquait sur la tombe la bénédiction des pluies rafraîchissantes, سقاك الغوادى الوابل المتحلبا. Avec Ṣaḫr, le frère de Moʿâwia, il s'écriait : «Si le salut du passant atteint le mort au tombeau, que le Maître des humains te transmette mon salut, ô Moʿâwia!» :

اذا ما امرؤٌ اهدى لميت تحيّةً   فحيّاك ربُّ الناس عنّي معاويا[6]

«Lorsque quelqu'un mourait, nous apprend le pseudo-Djâḥiẓ[7], on entassait des pierres sur le cadavre, au lieu de creuser une tombe», كان الميّت منهم اذا مات تجعل فوقه الحجارة لم تكن القبور. L'opération incombait aux parents et amis; ce qui enlève toute interprétation défavorable à cette pratique du scopélisme.

[1] Cf. *Agh.*, XIV, 131 bas; comp. VI, 64, 11.

[2] Ibn Hišâm, *Sira*, 76-77.

[3] Nous préciserons ailleurs la portée de ce dicton.

[4] Comme Moḥârib, le guide de Ch. Huber; comme les miens dans la Transjordanie, ajoutant leur pierre aux *radjm* rencontrés en route, tombes des gens assassinés.

[5] Ibn Hišâm, *op. cit.*, 534, 4 d. l.

[6] *Agh.*, XIII, 145, 146; XIV, 132; comp. Ibn Hišâm, *Sira*, 521 bas.

[7] *Maḥâsin*, 271.

Dans nos mœurs et dans nos langues, la lapidation a conservé une signification nettement péjorative. L'Arabe ne lapidait pas, ne bombardait pas les tombes. Il se contentait d'ajouter sa pierre [1] à l'amoncellement protégeant la dépouille du mort. Acte d'humanité, de confraternité posthumes [2]! Acte rituel aussi! C'était venir joindre ses hommages à ceux des contribules, renouveler le geste séculaire, le pacte rattachant aux ancêtres, communier avec eux dans la même manifestation de religion et de piété filiale.

Un sacrifice venait d'ordinaire la compléter [3]. « On immolait surtout des chameaux; et cette immolation consistait à couper les jarrets de l'animal et à le laisser là se débattre et souffrir jusqu'à ce qu'il expirât d'inanition [4]. » On écartera malaisément l'hypothèse que ce sacrifice s'adressait au mort, à l'ancêtre disparu [5]. Pour le passant, pour le voyageur isolé, la seule excuse recevable en cette occurrence, c'était de n'avoir pas mené en laisse une monture de rechange, chargée de ramener le cavalier au campement [6]. Malheureuses les ombres à qui cette suprême marque de piété venait à être refusée! Pour elles, l'acclamation consacrée لا تَبْعَد « ne t'éloigne pas de nous! », poussée au jour des funérailles, s'était perdue, sans éveiller d'écho, dans la morne solitude. L'abandon de ces tombes solitaires rappelle la plainte arrachée à ʿÂmir ibn aṭ-Ṭofail sur l'oubli du sépulcre paternel dans la plaine de Hirdjâb :

أَلَا إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ رِسْلاً وَنَجْدَةً [7] بِهِرْجَابَ لَمْ تُحْبَسْ عليهِ الرَّكَائِبُ

Hélas! le meilleur des hommes par la générosité et la munificence repose à Hirdjâb, sans qu'une victime fût couchée [8] sur sa tombe [9].

[1] Cf. A. Musil, *Arabia Petræa*, III, 36; *Agh.*, XIV, 144.

[2] Seule interprétation du *radjm* chez mes guides et compagnons bédouins.

[3] *Agh.*, XIV, 103.

[4] Perron, *op. cit.*, 80; *Agh.*, I, 128, 168; XI, 144; XIV, 7; 102; *'Iqd*[1], I, 36, 116. Comp. *Agh.*, XVI, 49.

[5] Cf. Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 107, 14-16; le sacrifice se fait تعظيمًا له en l'honneur du mort, au milieu d'un grand concours.

[6] *Agh.*, XIV, 103.

[7] Pour le sens de رسل ونجدة (cliché fréquent), voir Djâḥiẓ, *Avares*, 254-255 : العقر هو النجدة واللبن هو الرسل. Donc نجدة « servir la chair de chameau ».

[8] حُبِسَ, attachée, liée jusqu'à ce qu'elle mourût d'inanition. Elle devait servir de monture dans l'autre monde (Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 95; III, 113-114). Ainsi interprète la Tradition.

[9] ʿÂmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XXXII, 2.

Même après leur conversion au christianisme, les phylarques ghassânides n'ont pu se dérober à ce devoir. Aux grands anniversaires, les nomades accourus du Nadjd et du Ḥidjâz pouvaient contempler «les descendants de Djafna, rangés autour de la tombe de l'ancêtre, le fils de Mâria, le généreux, l'éminent», et immolant à sa mémoire des troupeaux entiers. Cette munificence évoquait la qualification enviée de واهب مئين «donateurs de chameaux par centaines[1]», dont ils abandonnent les chairs aux Bédouins[2]. C'est en cette posture qu'ils ont souhaité qu'un des chantres de leur gloire[3], Ḥassân ibn Thâbit[4], les signalât à l'admiration de l'Arabie, fidèles aux traditions du passé :

اولادُ جفْنَةَ حول قبر ابيهم   قبرِ ابنِ مارِيَةَ الكريمِ المُفْضِلِ

Quand il lui avait été donné de remplir toutes les prescriptions du cérémonial traditionnel, le Bédouin, l'âme en paix, se remettait en selle. De la voix, d'une caresse il rassurait sa monture effarouchée par les traces des sacrifices récents[5], à la vue du sang épandu sur les blocs de basalte, qui recouvrent la dépouille du mort :

لا تَنْفرى يا ناقِ منهُ فانّه   سبَّاء خمْرٍ مسْعر لحروبِ

Ne t'effraie pas, ma chamelle; c'est la tombe d'un héros, également prompt à verser le vin, à rallumer (le flambeau de) la guerre[6].

Pour arrêter ce courant, pour couper court à ces hommages dangereux, l'orthodoxie n'a pas craint de fausser la signification des anciennes traditions arabes. Elle a arbitrairement identifié Aboû Righâl, l'ancêtre des Thaqafites, avec le traître, guide de l'armée des Abyssins[7]. Cette fiction lui a permis de

[1] Cf. *Berceau*, I, 134-135; Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 88, 10; 107, 16.

[2] Djâḥiẓ, *loc. cit.*

[3] Et avant lui, Nâbigha les montre aux tombeaux de Djilliq et de Ṣaidâ' (*Šo'arâ'*, 645, 4).

[4] *Divan*, XIII, 8; *Agh.*, IX, 167 bas; XIV, 2.

[5] Cf. Ibn Hišâm, *Sira*, 53.

[6] *Agh.*, XIV, 131 bas. La mention du vin — liqueur de luxe — doit attester la générosité, l'opulence du mort. Pour le sens de *mis'ar*, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 132.

[7] Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VI, 47; sa tombe est placée ici près de la Mecque. Nombreuses citations poétiques. Celle de Miskîn semble attester que la pratique de la lapidation n'était pas récente (cf. 47 d. l.) et que l'on commençait à se méprendre sur la signification originale du rite, dès la seconde moitié du Ier siècle de l'hégire.

transformer le jet de pierres en lapidation[1], le geste de vénération en une manifestation de réprobation nationale contre ce crime de lèse-patrie[2]. L'audacieuse manœuvre visait également le culte des bétyles et tout particulièrement la vénération témoignée aux monuments commémorant la mémoire des héros[3] de l'antiquité païenne[4].

H. Lammens.

[1] Comme pour la tombe de Moslim ibn 'Oqba; *Yazîd*, 262-263; Samhoûdî, *Wafâ'*, I, 95 : يُرجَم كما يُرجَم قبرُ ابي رغال.

[2] *Agh.*, IV, 76. Comp. avec la version plus simple et plus ancienne d'Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 31. L'*Aghâni* en a déduit les motifs les plus odieux et, au lieu de 'Abdallah fils de 'Amrou ibn al-'Âṣi — choisi par les *Sonan* parce que grand propriétaire dans la région de Ṭâif — a rattaché toute la légende au nom suspect d'Ibn 'Abbâs, le Benjamin des faussaires 'abbâsides, lequel avait fini sa carrière à Ṭâif.

[3] Près de la Mecque, deux tas de pierres sont lapidés comme tombes d'Aboû Lahab et de sa femme (Ibn Djobair, *Travels*², 111, 10, etc.).

[4] Derniers vestiges litholâtriques.

NOTES SUR L'ISTHME DE SUEZ[1]

(SUITE)

PAR

M. JEAN CLÉDAT.

VIII. — LES CANAUX.

Je ne reviendrai pas, après tant d'autres, sur le tracé du vieux canal qui partait du Nil et allait à la mer Rouge. Il a été parfaitement décrit et relevé par Lepère, puis par Linant; tout récemment le *Survey Department of Egypt*, dans la carte de cette région publiée par lui, en donne à grande échelle une fidèle reproduction. Le développement de l'agriculture efface peu à peu les traces de ce canal, dont les cavaliers sont employés à combler, avec d'autres terres apportées du désert, les parties basses et les lagunes. De l'œuvre des rois anciens on en peut prévoir la fin dans un temps assez court. Cependant, je noterai que ce canal empruntait le bassin des lacs Amers, et longeait dans sa partie méridionale, sans le traverser, le lac Timsah, par la vallée de Saba-Abîâr. Évidemment, les ingénieurs ont intentionnellement tourné le seuil de Toussoum, dit du Sérapéum; ce n'est pas, je crois, le motif admis généralement. Les difficultés matérielles pour traverser ce seuil n'entraient pour rien dans leurs décisions, car nous verrons ces mêmes ingénieurs franchir le seuil d'El-Guisr, beaucoup plus important[2].

Au nord du lac Timsah, à quelques centaines de mètres de la route qui conduit d'Ismaïliah à l'Hôpital, au pied de la colline sur laquelle s'élève cet établissement, on trouve les restes d'un grand canal[3], de 80 mètres de large au plafond, et bordé par d'énormes cavaliers, indices d'un travail considérable pour le creusement. Ce canal prenait sa source à la branche Pélusiaque,

[1] Voir les paragraphes I-VII de cette série au tome XVI du présent *Bulletin*, p. 201.

[2] LINANT DE BELLEFONDS, *Mémoires*, p. 125, 184 et suivantes, p. 233.

[3] LINANT, *ibid.*, p. 232; le P. Sicard (*Lettres édifiantes*, vol. IX, p. 150) dit avoir reconnu parfaitement des indices incontestables du canal qui commençait à Phacusa.

vraisemblablement au coude qu'elle fait à gauche de *Tell Defenneh*. Ce n'est qu'à une distance de 15 kilomètres environ, au sud, qu'il apparaît, au point où finissent les lagunes du lac Menzaleh et où commencent les dunes qui bordent de ce côté le plateau d'El-Guisr. De là, il se dirige vers le sud-est, sur le lac Timsah, après avoir traversé le canal d'eau douce d'Ismaïliah à Port-Saïd, à moins d'un kilomètre sud de l'écluse-pont de Chagarat-el-Abid. Pendant son trajet, le canal, assez tortueux mais parfaitement aligné, traverse le seuil d'El-Guisr. Ses traces, comme le remarque Linant, «sont aussi distinctes que si son creusement avait eu lieu il y a peu de temps». Cependant, il a échappé à l'observation des ingénieurs de l'Expédition française. Après avoir traversé le lac, un chenal partant du pied de petites ruines situées dans la partie méridionale du lac, à droite du gebel *Garrh* (ou Mariam), le faisait communiquer au canal de Bubaste, près d'un poste militaire, probablement romain, dont les vestiges se voient à l'ouest de bîr Abou-Ballah. L'*euripe* dont parlent Diodore de Sicile (liv. I, 1) et Strabon (XVII, 12) était certainement construit à ce point-là. Les historiens anciens comme les modernes[1] ont généralement confondu ces deux canaux. On peut en donner la raison suivante : Diodore comme Strabon n'ont pas vu les lieux qu'ils décrivent. Ce n'est que sur un rapport, peut-être indirect, qu'ils parlent du canal. Ils ont entendu divers récits, contradictoires en apparence — pour eux — sur la source des canaux, mais d'accord pour l'aboutissant. De là ce manque de précision ou d'hésitation que l'on observe chez tous les auteurs postérieurs à Hérodote. On remarque encore le même flottement pour l'emplacement de l'*euripe*. Ces deux canaux, partis en un point différent de la branche Pélusiaque ou Bubastique, aboutissaient au golfe de Suez, après réunion au lac Timsah.

On ne sait pas le nom du prince à qui revient l'honneur de son percement. Cependant, je le crois moins ancien que celui qui traverse le ouâdî Toumîlât.

[1] M. de la Blanchère a déjà fait cette remarque (voir Daremberg, *Dictionn. des Ant.*, à l'article *Fossa*, p. 1331). Mais il admet la réunion du canal du nord à la Méditerranée d'après Linant, qui fait passer ce canal au pont de Qantarah. Linant donne au pont (voir la carte annexée à son Mémoire) une direction ouest-est, ce qui est faux. En réalité, et tel que l'a relevé l'ingénieur Larousse (carte manuscrite de la Compagnie du Canal, en 8 feuilles, 1853-1856), il se rapproche d'une ligne nord-sud, afin de permettre le passage des eaux d'un autre canal (ancien canal de Zarou) venant également du Nil, mais suivant une direction ouest-est. J'en reparlerai. La carte de l'Expédition marque aussi cette position.

J'incline à croire que le constructeur de ce dernier canal fut l'un des rois de la XVIIIe ou XIXe dynastie; peut-être même sa construction est-elle antérieure à ces princes. On sait, en effet, que les rois de la XIIe dynastie développèrent considérablement les canaux servant à l'irrigation des champs; d'autres furent construits pour faciliter les communications avec l'extérieur. Ainsi à Assouan nous voyons Ousortesen Ier occupé à faire creuser un canal à travers les rochers de la cataracte[1], travail autrement difficile et pénible que celui du Nil à la mer Rouge. En conséquence, je ne crois pas trop m'avancer en supposant que déjà à cette époque lointaine on ait songé à munir d'eau, par la voie d'un canal, une région propre à la culture. Ce pays était peuplé de nombreuses tribus sémites, pastorales et agricoles. Ces populations devaient, peu après, franchir les limites des terres qui leur étaient assignées, envahir la Basse-Égypte, s'infiltrer dans l'administration, enfin s'emparer du trône. En outre, les expéditions aux mines du Sinaï ainsi que les voyages par mer au pays de Pount (côte des Somalis) se multipliaient. Il était donc nécessaire de pourvoir à leurs exécutions et en faciliter la marche. Des routes par terre et par eau s'imposaient. Celle du Nil à la mer Rouge devait entrer en première ligne dans ces projets. L'hypothèse d'une haute antiquité du canal est corroborée par une tradition arabe. Cette tradition veut que le canal ait été fait par un roi d'Égypte, nommé Tarsis-ben-Malia, qui régnait au temps d'Abraham[2], dont la descente en Égypte correspond à cette époque. Il est même probable, comme l'admet M. de la Blanchère, qu'on se servit de l'ancien lit d'une branche du Nil, qui allait déverser ses eaux à la mer Rouge, par le ouâdi[3]. Ce tracé facilitait singulièrement la tâche des ingénieurs, en même temps qu'il explique pourquoi les premiers constructeurs ont évité le seuil du Sérapéum. En outre, à cette époque il ne pouvait être question d'une ligne directe avec la Méditerranée, et la route par la vallée de Saba-Abîâr était la plus normale[4]. On ne

[1] J. DE MORGAN, *Catal. des Inscr.*, I, p. 86, n°s 20 et 30.

[2] D'après Schems-Eddin, cité par LEPÈRE, *Mémoires*, p. 163. Ne peut-on voir dans le nom du roi égyptien une forme corrompue de Ousortesen fils d'Amenemhat?

[3] J. DE MORGAN, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, p. 40, note 1.

[4] On observera aussi que dans les vieilles traditions, il n'est question que d'un canal du Nil à la mer Rouge. Ce n'est que plus tard qu'apparaît dans les récits la pensée de la réunion des deux mers. Mais comme je le montre, la réunion directe ne fut, à aucune époque, exécutée. Je ne nie pas pour cela qu'il ne fut mis en projet.

pensait pas alors, comme le firent plus tard les Ptolémées, à des relations directes entre l'Occident et l'Orient. L'Égypte était pour les souverains égyptiens le centre du monde. Tout l'ensemble du commerce extérieur aboutissait à ses ports, soit que les marchandises provinssent de l'Arabie ou de l'Inde, soit qu'elles fussent amenées des États voisins de la Méditerranée. Je pense que la création du canal du Nord au lac Timsah appartient au roi Ptolémée II Philadelphe; c'est celui nommé Πτολεμαῖος ποταμός. Moins de deux siècles après, il n'était plus praticable, si l'on admet avec Plutarque[1] la tentative de la grande Cléopâtre de faire passer — pour échapper à Octave — ses navires de la Méditerranée dans le golfe Arabique, par-dessus l'isthme. Dion Cassius (21,7)[2] ne parle pas de cette entreprise. Il est douteux, par conséquent, que l'eau ne pénétrait plus, à ce moment, dans le canal. Dans tous les cas, il fut restauré et utilisé par les Romains, puis maintenu en état jusqu'à la fin de leur domination. C'est à cette date, sauf pour le canal du Nil par le ouâdî, conservé pour les besoins des relations avec l'Arabie, que les canaux situés à l'orient du Nil furent abandonnés et cessèrent, peu de temps après, de fonctionner[3].

On voit par ce qui précède, contrairement à ce que dit Linant, et après lui M. de la Blanchère, que les Égyptiens n'effectuèrent dans aucun temps la communication directe entre les deux mers. On peut cependant tenir pour certain qu'ils y ont songé. Mais, si le projet n'a pas été mis en exécution, la cause n'est pas, comme on pourrait le croire, à des empêchements techniques, mais à la crainte d'une inondation du Delta par les eaux de la mer Rouge, que l'on supposait plus élevées[4]. L'on sait que cette erreur dura jusqu'au percement du canal actuel. C'est cette idée de submersion, tellement vive chez les anciens, qui a conduit les ingénieurs de Ptolémée à rompre par des

[1] Plutarque, *Antonin*, 69.

[2] Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, II, p. 316 et note 2.

[3] La branche Pélusiaque était, sous la domination romaine, la plus importante (Plutarque, *Antoine*, 3; Virgile, *Géorg.*, I, 228) des branches du Nil. Elle avait beaucoup perdu de son importance depuis l'occupation des Arabes. En 1798, Prétot (*Reconnaissance de l'Isthme et du Canal de Suez*, p. 20) observait qu'il n'existait plus aucune trace de cette branche. Au xive siècle le Nil ne comptait que deux branches principales : celle de Rosette et celle de Damiette (Maqrizi, trad. Bouriant, p. 150), au lieu de sept qu'indique Hérodote.

[4] Cette opinion, certifiée par tous les auteurs anciens, a été mise en doute dans la *Décade égyptienne*, I, p. 210. L'obstacle pour un tracé direct entre les deux mers étaient les dunes au sud de Péluse.

sinuosités la ligne droite que rien n'empêchait, puisque cette branche, du point de départ à l'aboutissant au lac Timsah, ne touchait aucune localité. Et le seul obstacle qui pouvait les arrêter, le seuil d'El-Guisr, a été franchi sans aucune difficulté, au moins apparente.

IX. — LE CANAL DE ZAROU.

L'eau douce dans la région de l'isthme était d'un intérêt particulier. Cette question paraît avoir fortement préoccupé, depuis une haute antiquité, les souverains égyptiens. L'eau des puits, toujours un peu alcaline dans ces parages, pouvait amplement suffire à l'alimentation des tribus bédouines habitant le territoire. Mais, lorsque sous l'influence des princes de la XIIe dynastie, surtout sous les rois des XVIIIe et XIXe dynasties, la frontière fut élargie jusqu'à la dépression de l'isthme, des colons égyptiens et étrangers, la plupart sémites, s'installèrent dans le pays, au milieu des tribus soumises; des villes et des villages s'édifièrent dans cette vaste plaine marécageuse, couverte en grande partie de lacs et de sable. C'est la région que les Arabes nommèrent Djifâr, parce qu'elle était couverte d'eau. De désert qu'il était, le pays devint vite riche et prospère. Cette prospérité dura jusqu'à la fin de la souveraineté romaine. Sa colonisation est un des faits les plus importants de l'histoire de l'isthme. Les produits de son sol avaient acqui dans le monde un grand renom. On citait particulièrement son lin; le vin et les dattes de *Soun* (Péluse) étaient très estimés; ses fabriques d'étoffes de lin, la menuiserie de *Kasios,* étaient bien connues à l'étranger. Donc, parmi les travaux destinés à assurer la vie agricole et matérielle des populations, il était urgent d'approvisionner d'eau la région [1].

Au temps des Romains, le pays était sillonné par un grand canal ayant de nombreuses dérivations distribuant l'eau du Nil dans tout le territoire. Mais avant eux, comme je l'ai dit, il n'y eut que quelques tentatives de faites par les Égyptiens. Entre la branche orientale du Nil, la Pélusiaque, et la ligne de l'isthme de Suez, le pays était largement pourvu d'eau et les champs

[1] C'est la même méthode employée par les Romains pour coloniser la province d'Afrique. Sur ce sujet, on lira avec fruit le chapitre «Les Campagnes» du beau livre de M. G. Boissier, *L'Afrique romaine.* On consultera aussi J. Toutain, *La colonisation romaine dans l'Afrique romaine.*

abondamment arrosés. A l'est, au contraire, l'aspect change : le désert gagne du terrain vers la Méditerranée, de sorte que les terres cultivables sont à peu près nulles aux environs d'El-Arîch. En outre, les populations eurent à lutter constamment contre les sables envahisseurs. Toutefois, le sol n'était pas aussi improductif qu'il l'est actuellement. Thoutmès III, Séti Ier, rapportent de leurs victoires contre les Shasous nomades, habitant le pays, un riche butin, consistant probablement en chèvres et moutons. David pille les pays d'Amaleq, Gessouri et Gerzi, sur la route de Chour (Zarou). Plus tard, les Francs, en 1243, débarquent à Ostracine; ils ravagent le territoire jusqu'à Qatieh. Qatieh était une ancienne localité, peut-être sur l'emplacement d'une ville amalécite. Les pharaons ne semblent pas avoir colonisé cette partie de l'Égypte. Quelques puits ou citernes, construits près d'une forteresse, entretenus et gardés par les troupes chargées de la surveillance de la région [1], sont les seuls travaux connus d'eux. Il semble bien qu'il n'y ait jamais eu d'autres améliorations jusqu'à l'arrivée des Romains.

Les canaux du côté occidental de l'isthme étaient nombreux. Le plus ancien est celui de , *Zedkou* ou *Pezedkou*, précédé de l'article égyptien, mot qui signifie «le canal». Il arrosait *Hat-ouârt*, ville et forteresse célèbre, bien connue sous le nom grec Αὔαρις, Avaris, dont la prise par le roi Ahmès Ier libéra totalement l'Égypte de la longue domination des Asiatiques ou Hyksos. Cette ville, située à l'orient du Delta, n'a pas été encore reconnue sur le terrain. Les identifications proposées ne sont pas justifiées. Il est certain qu'elle était à la limite du territoire égyptien : son nom l'indique. *Hat-ouârt* signifie en effet «le château» ou «la forteresse du départ»; c'est peut-être le nom ancien de *Zarou* «l'enceinte, la citadelle», qui n'apparaît que plus tard dans les inscriptions; *Khetam* ou *Etham* est la désignation, pendant tout le Moyen Empire, de la même localité sous sa forme sémitique. Ces trois noms : Hatouârt, Zarou et Khetam sont trois expressions différentes du même nom. Je suis d'autant mieux disposé à le croire que, d'après les textes, ces trois localités sont fixées sur le même territoire. De même, les monuments nous apprennent que la ville de Zarou était le point de concentration des troupes

[1] Ces soldats avaient à leur tête des «chefs des gardes (des archers) de la *Khnoumit* (réservoir)». Ces gardes étaient probablement des bédouins, armés de l'arc (voir Maspero, *Sinouhit*, p. 93).

royales; c'était de ce lieu qu'elles quittaient l'Égypte — d'où le nom de *Hatouârt* — pour aller à la conquête de l'Asie, en suivant la vieille route habituelle de Syrie, «les chemins d'Horus».

En conséquence, et d'après tout ce que je viens de dire, je considère que le canal *Zedkou* est le même que celui nommé au temps de Séti Ier, , *ta denat* «la coupure», autrement dit «le canal». Ce canal dérivé du Nil prenait sa source à l'ouest de Daphnœ. Il passait probablement par cette localité, atteignait Zarou, pour déverser ses eaux dans le lac de *Zarou* ou *She-Hor*[1], aujourd'hui lac Ballah.

A Zarou, ou près de cette ville, le canal passait sous un pont défendu aux extrémités par deux tours en pierres de taille, carrées et à étages. Ces tours étaient semblables à celles de l'enceinte, comme le montre le relief de Karnak. J'observe en passant que les tours en briques que j'ai déblayées en mai 1914 sont rondes. Cela prouve que les murs de la ville furent complètement détruits et saccagés, et que les Romains refirent l'enceinte sur un plan nouveau. On ne sait pas si le pont de Zarou, sur lequel passait la route de Syrie, était construit en pierres ou en bois. Les travaux du percement du canal maritime de Suez ont détruit un vieux pont qui se trouvait près de la gare actuelle de Qantarah. Il servait au passage d'un canal allant du Nil au lac Ballah et de la route de Syrie. Vraisemblablement construit par les Romains, il était formé de trois arches en briques et mesurait 15 m. 60 cent. de long et 6 m. 75 cent. de large. L'eau du canal atteignait à cet endroit 1 m. 65 cent. de profondeur[2]. Le village moderne d'El-Qantarah, près des ruines de Zarou, doit son nom à ce pont. On peut supposer que le pont, construit d'abord en bois, a été remplacé par un autre plus solide et plus grand, en briques, sur le même emplacement; car rien ne prouve, comme pourrait le faire croire la gravure de Karnak, qu'il ait été construit dans la ville. L'examen attentif de cette représentation, malheureusement un peu endommagée, paraît montrer au contraire que le pont se trouvait en avant de la forteresse. Ce fait, s'il était prouvé, supposerait que la route passait en dehors de la ville.

(1) Un des noms du lac. Le pays est appelé «Champ d'Horus». On le trouve employé avec le déterminatif des lieux. Dans ce cas, il signifie «la ville de l'Étang d'Horus». Pour le nom du lac de Zarou, voir *Rec. de trav.*, vol. XXXVIII, p. 22.

(2) La Jonquière, *L'expédition d'Égypte*, vol. IV, p. 52, note 1.

Pour ma part, je crois que la route pratiquée aujourd'hui par les caravanes est sensiblement la même que l'ancienne. Elle peut, tout au plus, avoir subi une légère déviation vers le nord, de quelques centaines de mètres au plus, par suite de l'allongement du cimetière antique, qui va des ruines de Zarou jusqu'aux premières lagunes du lac Menzaleh — près de trois kilomètres. Elle a changé surtout par suite de l'ensablement du sol, occasionné par les constructions funéraires. Enfin elle passait entre Zarou et un petit poste militaire, dont les ruines se voyaient un peu au nord-est du pont, et ont disparu, avec le pont, dans les travaux du canal moderne. Du reste, dans cette région, mieux que partout ailleurs, les ruines que l'on rencontre le long de la route moderne sont les marques les plus manifestes du tracé de l'ancienne.

Le canal de Zarou, jusqu'à l'époque romaine, ne dépasse pas cette ville. En prenant possession de l'Égypte, les Romains comprirent immédiatement ce que l'on pouvait tirer de richesses d'un sol légèrement sablonneux, mais semblable, tant qu'au fond, à celui de la vallée du Nil, et par conséquent susceptible d'une grande culture. Les nombreux restes de cette civilisation que l'on trouve dans ces parages sont l'indice certain de l'œuvre de colonisation qu'ils introduisirent dans le pays. Aux puits et aux citernes des Égyptiens, les Romains substituèrent l'eau du Nil au moyen d'un grand canal. Cette immense et plate étendue est naturellement palustre. Les Romains ne manquèrent pas de l'assécher, et c'est à leurs travaux que les anciens durent la fertilité et le peuplement de la contrée. Ils créèrent, à cet effet, une série de canaux d'écoulement ou *émissaires* du lac *Sirbonis* et de la plaine marécageuse qui entoure le lac. Depuis, le pays a subi trop de changements (le plus important est l'invasion du sable) pour qu'il soit facile de retrouver les traces de leurs ouvrages.

Ce nouveau canal, qu'un seul auteur nous fait connaître[1], était évidemment le prolongement de celui de Zarou, probablement amélioré. Il aboutissait à la Méditerranée, aux environs d'Ostracine, ville située à l'extrémité orientale de la *Sabkhat el-Bardouîl*, ou lac de Baudouin, ancien *Sirbonis;* il passait par Qatieh, où sont les ruines d'une ville considérable, probablement romaines, couvertes par le sable. On voit des restes de ce canal à El-Khouénat, ruines

[1] M. Capella, c. 6.

d'une forteresse à l'ouest d'*Ostracine* (El-Flousiyeh). J'ai reconnu la position exacte de cette ville en 1914 [1]. Un souvenir du canal reste dans le nom de زرنيق, *Zaraniq*, qui désigne le territoire compris entre les ruines d'El-Flousiyeh et le lac. Ce terme désigne «un ruisseau, une rivière». Les Arabes disent aussi *Zarnouq*, expression signifiant la terre arrosée par des rigoles et par des ruisseaux. Les Arabes ont encore le souvenir de ce canal, et disent qu'il se prolongeait jusqu'aux puits d'El-Mesoudiah, près d'El-Arîch. Enfin, la carte de l'Expédition française marque nettement le tracé de la vallée qu'il traversait, aux mêmes lieux où je l'ai vu [2], tandis que les auteurs de la grande carte anglaise, publiée par le Ministère de la Guerre en 1915, ne paraît pas l'avoir reconnu. Ils ont négligé également de marquer la plupart des sites antiques, très visibles cependant.

X. — LES ROUTES.

Au sud de l'isthme de Suez, entre le grand bassin des lacs Amers et la ville de Suez, on voit, nettement tracés sur le sol, quelques vestiges de voies romaines. C'est le seul point du territoire syro-égyptien où l'on remarque des traces visibles de l'ancien réseau routier de cette région. Nos informations sur ce réseau routier ne remontent pas au delà de l'époque romaine. Nous n'avons aucun renseignement sur l'établissement et le régime administratif des routes pendant l'empire égyptien. Il est probable, comme pour l'administration des canaux, que la direction des travaux était confiée à des ingénieurs, et le travail exécuté par une corvée d'ouvriers levée à cet effet. Quelques textes mentionnent, dès la XIIe dynastie, la vieille route d'Égypte en Syrie, qu'ils appellent *Hor-Harou* «Chemins d'Horus». Elle doit ce nom en souvenir de ce dieu, poursuivant par cette voie, jusqu'en Asie, son frère Set meurtrier de son père Osiris. Les savants ne sont pas d'accord sur la signification de ce terme *Hor-Harou*. G. Maspero [3] y voit le nom d'une forteresse à la frontière orientale, peut-être

[1] Dans *Annales du Service des Antiquités*, *Fouilles à Khirbet el-Flousiyeh*, t. XVI, 1916, p. 6.

[2] Voir J. Clédat, *Autour du lac Bardouin*, dans *Annales*, t. X, 1910, p. 232.

[3] Maspero, *Les Mémoires de Sinouhit*, p. xlv et 134. Probablement par ressemblance des deux noms. Je crois que *Her* est le mot sémitique הר ou הור correspondant à l'égyptien — avec le sens de «être supérieur, ce qui est supé-

Tell el-Her, entre Zarou et Péluse. Erman[1] pense au contraire que c'est le nom du nome pour lequel Zarou était la capitale. Je crois que l'opinion de Meyer[2] est préférable. Cet historien suppose que c'est la route conduisant de la vallée du Nil en Syrie, celle que la Bible appelle « Chemin des Philistins[3] ». Elle était protégée par [hieroglyphs][4] « Inou, déesse de Zarou, (qui est) dans Hor-Harou (les chemins d'Horus) ». On sait, et c'est tout, que cette route traversait la citadelle de Zarou, ville-forteresse frontière. Son trajet était à peu près le même que celui suivi par la route moderne.

Les grandes voies de l'Égypte étaient, primitivement, d'anciennes pistes tracées par les pieds des animaux. Au Moyen Empire, l'emploi des chars dans l'armée autorise à croire que ces pistes subirent une sérieuse réfection. On les régularisa, afin de les rendre propres au passage des convois. Elles étaient en terre battue, pour rendre le sol plus résistant, comme l'étaient les routes funéraires allant de la ville à la nécropole. On peut voir un bel exemple de ces routes à Meir, dans la moudirieh d'Assiout. Mais ce sont les Romains qui établirent les premiers, sur le sol égyptien, de véritables chaussées, dont j'ai reconnu, avec M. Couyat, les derniers vestiges.

Linant de Bellefonds a signalé dans sa carte trois tronçons de ces routes, mais il ne semble pas leur avoir accordé une grande importance. En outre, il commet une grave erreur en disant que l'une d'elles était l'ancienne route des pèlerins allant à la Mecque[5]. Ces tronçons sont au nombre de cinq : quatre sont visibles à l'ouest du canal maritime, et un à l'est. Ce dernier morceau est certainement le prolongement de l'une des voies occidentales, ainsi que l'indique ma carte de la région[6] adjointe au commencement de ces notes. En

rieur, élevé », et par suite une « montagne ». *Tell el-Her* serait simplement « la montagne de la montagne ». Ce nom aurait été donné à cause de l'aspect d'un mont qu'ont ces ruines au milieu de la plaine déserte. La même expression est employée dans les *Nombres* pour désigner la montagne où mourut le grand prêtre Aaron.

(1) Erman, *Aeg. Zeitschr.*, vol. 43, p. 72.

(2) *Histoire de l'antiquité*, trad. Moret, II, p. 178.

(3) *Exode*, xiii, 17. L'expression « viam terræ Philistiini » de la *Vulgate* semble opposé à une voie de mer, dont Péluse (?) était le point de départ. Je ne pense pas, comme le croit l'abbé Vigouroux (*Dict. de la Bible,* Philistins, col. 292), que les Israélites rejetèrent cette voie parce qu'ils n'étaient pas de force à lutter contre les habitants de ce pays, mais parce qu'ils ne purent franchir la frontière à Etham (Zarou).

(4) Dümichen, *Geogr. Inschr.*, II, 29.

(5) Linant de Bellefonds, *Mémoires*, p. 151 et 153.

(6) Voir *Bull. Inst. franç.*, t. XVI, planche.

résumé, le nombre des routes dans cette partie de l'isthme était de quatre, dont trois avaient 10 mètres de large, et une 6 mètres seulement. A en croire sa carte, M. Couyat aurait trouvé une autre route latérale au canal, sur la rive ouest; toutefois, la route étroite n'est pas indiquée. En outre, je doute fort : 1° de l'existence de la voie latérale au canal, en direction nord-sud; 2° de l'existence de toute la partie orientale depuis les abords des lagunes de l'isthme, de la route marquée ouest-nord-ouest est-sud-est; 3° enfin le tronçon oriental du canal est placé trop haut. Cette erreur vient, comme je l'ai dit ailleurs, de la fausse position de la route arabe dite «des pèlerins». De cette double erreur résulte l'indication de deux routes sur le versant oriental de l'isthme. Si l'on fait état de ces observations, le réseau routier présenté par M. Couyat s'éclaire, et reçoit de ce fait une meilleure explication; enfin, son relevé est identique au mien.

Le procédé de construction de ces routes appartient au système désigné par Ulpien[1], *viae glarea stratae,* qui consiste à recouvrir la chaussée de cailloux et de gravier pilés ensemble, et à la rendre parfaitement unie et nivelée. De chaque côté, pour en marquer la limite, elle était bordée par une ligne continue de cailloux roulés. Les vestiges les plus remarquables de cet état sont visibles dans le tronçon oriental.

La première, et la plus importante de ces routes, est située à l'occident du canal. Elle venait du nord en traversant le grand bassin des lacs Amers. A la sortie du lac, où elle commence à être visible, elle se dirige vers le sud, à travers les plateaux du Gebel Abou-Hassa et du Gebel Mourr, que domine à l'ouest la longue chaîne de montagnes du Genefeh. Cette voie, que l'on trouve, à 2 kilomètres environ, à l'ouest de la station de Qabret, longue de plus de 20 kilomètres, passait à gauche d'un petit temple et d'une stèle au nom de Ramsès II. Après un coude marqué, en direction de Suez, elle atteignait une seconde stèle au nom du même prince. Puis, après quelques centaines de mètres, elle s'arrête brusquement en face d'une dépression de terrain, atteignant à cet endroit plus d'un mètre de profondeur. C'est la voie signalée par l'*Itinéraire d'Antonin,* Memphis-Babylone-Clysma, en passant par Héroopolis et Sérapiu, localité située à l'extrémité septentrionale du lac. Cela prouve

[1] Cité dans Saglio, *Dictionnaire des Antiq.*, au mot *Via*, p. 785.

qu'au temps des Romains les lacs étaient, au moins en partie, desséchés. En outre, la direction de la route est une précieuse indication pour fixer la position de *Clysma*. Par celle-ci on voit que cette localité correspond exactement aux ruines que l'on trouve à Suez, qui portent le nom de *El-Gismel,* dans lequel on peut facilement reconnaître, légèrement altéré, celui de l'ancienne Clysma.

La seconde route venait, en droite ligne, du *Vico Judæorum,* d'où elle se détachait de la grande route Péluse-Memphis. Elle traversait le plateau au nord du Gebel Oumm-Qamer et du Gebel Geneffeh, ensuite elle atteignait les lacs Amers près d'un poste, dont les ruines sont situées au sud de la station du chemin de fer de Fayed. De là, elle longeait le lac pour franchir la route d'Héroopolis à Clysma, entre le lac et le canal d'eau douce moderne. Un peu avant d'arriver à ce point, les premiers vestiges de cette route apparaissent; ils disparaissent aux abords de la dépression marécageuse de l'isthme, pour réapparaître sur la rive est du Canal, à la hauteur du Gebel Chalouf. Par un coude brusque, encore visible, elle accuse une direction sud, sensiblement parallèle au canal maritime. Cette voie desservait vraisemblablement les établissements de la presqu'île du Sinaï. Après avoir franchi l'isthme et après un trajet de deux ou trois kilomètres, la route, comme la précédente, s'arrête brusquement en face d'une seconde fracture, qui n'est ici que de un ou deux décimètres. Le terrain, après ces deux ruptures, au lieu d'être plat et presque uni, est entièrement bouleversé; il forme une zone de plissements qui s'étend très loin dans le sud. Je n'ai relevé aucune trace de route depuis ces fractures jusqu'à la hauteur de Suez. Je présume que cette transformation est due à un mouvement sismique, postérieur à l'occupation romaine. Il serait bon d'en relever l'étendue et la profondeur. Ce phénomène conduit à des remarques très intéressantes; jusqu'à ce jour on a cru que le fond du golfe de la mer Rouge s'était sensiblement relevé, tandis que le Delta du Nil s'enfonçait; cet affaissement aurait produit le lac Menzaleh, le lac Baudouin et toute la région avoisinante. Il est surprenant et très regrettable que M. Couyat, lorsqu'il fit le relevé des routes, n'ait pas observé cette déchirure. M'appuyant sur ce fait et sur des considérations archéologiques, je crois : 1° que le sol du fond du golfe de la mer Rouge, du fait d'un tremblement de terre postérieur à l'occupation romaine, s'est affaissé et non soulevé; 2° que l'affaissement du

Delta est dû au glissement des vases, dépôts nilotiques, qui supportent les sables agglomérés, dépôts littoraux, sur lesquels les villages et villes étaient construits[1]. Ce phénomène a eu lieu à des périodes différentes. Les anciens ont pensé qu'il était le résultat d'un tremblement de terre; mais de la façon dont le fait est raconté par les historiens, une action directe du tremblement de terre sur les terres du Delta est incertaine. Néanmoins, il a dû précipiter le mouvement d'affaissement[2].

A quelle époque peut-on rapporter l'affaissement méridional de l'isthme? Ainsi que je l'ai montré, il est postérieur à la période romaine; par conséquent, le tremblement de terre signalé par Strabon (I, 3, 9) qui détruisit un chemin conduisant du mont Kasios en Phénicie, ne saurait être considéré[3]; pas davantage, je crois, celui décrit par Sozomène, survenu le 21 juillet 365, ni celui ressenti sous le règne de Justinien, qui dura un an, et que mentionne Jean de Nikiou. Car il est très probable qu'à cette époque les deux routes eussent été rétablies. Les itinéraires confirment cette opinion. Donc, c'est à la période arabe qu'appartient le cataclysme. Mais on a le choix entre deux dates : le premier eut lieu le 31 avril 1112 de J.-C., sous le patriarche d'Alexandrie, Macaire; il se fit sentir au Caire et dans la plus grande partie des villes d'Égypte. Le second tremblement de terre, en 702 de l'hégire (1324 de J.-C.), visita la côte égyptienne et causa un affaissement général de la plage.

En conséquence, j'estime que le mouvement de bascule prêté au bassin de l'isthme n'existe pas; que géographiquement, il diffère peu de ce qu'il est aujourd'hui, sauf pour le littoral méditerranéen, transformé, à la suite d'un glissement des terres, en lacs et lagunes; que le sud de l'isthme s'est affaissé, mais sans modifications appréciables, au moins à la surface du sol.

[1] L. Cayeux, *Fixité du niveau de la Méditerranée à l'époque historique* (*Annales de Géographie*, XVI, 1907, p. 97-116). Cf. Jondet, *Les ports submergés de l'ancienne île de Pharos*. Le phénomène a été observé sur plusieurs points du littoral africain.

[2] Strabon, I, 3, 9; XVI, 18; Zotenberg, *Jean de Nikiou*, p. 157; Sozomène, *Hist. ecclés.*, VI, 3; Basset, *Le Synaxaire arabe jacobite*, p. 16; Neroutsos bey, *Études sur l'ancienne Alexandrie*, p. 20.

[3] A remarquer que Maqrizi (= Bouriant, p. 506) mentionne une route allant d'El-Arich à Chypre. Selon cet historien elle aurait été détruite dans le tremblement de terre de 251 de l'ère de Dioclétien (an 535 de J.-C.).

XI. — ἈΦΝΑΊΟΝ.

Après la notation de la frontière d'Égypte et de Palestine, Ὅροι Αἰγύπτου καὶ Παλαιστίνης, la carte de Madeba marque *Rhinocoroura* (El-Arîch), *Ostracine* (El-Flousiyeh), *Kasios* (El-Guels), *Pentaschoinon* (Mahemdiah), puis dans une cassure, un nom commençant par τὸ Α. . . . . La destruction de cette partie de la mosaïque est particulièrement regrettable pour nous; elle a fait disparaître une partie notable du littoral méditerranéen touchant l'Égypte, et détruit le désert sud-ouest de la Palestine, qui est le désert syro-égyptien, c'est-à-dire toute la région de l'isthme.

Comme l'a soupçonné le Père Lagrange[1], je reconnais dans τὸ Α. . . . . l'*Aphnaion* des listes épiscopales, fautivement écrit Αφεις dans la liste donnée par Gelzer[2]. La carte de Madeba montre que cette localité était située au bord ou près de la mer, à la suite de Pentaschoinon. Cette position est conforme à la liste d'Hiéroclès[3]. Celle de Gelzer la situe entre Péluse et Kasios. En examinant les deux listes, on note de nombreuses divergences. L'ordre suivi dans la liste de Gelzer est certainement fautif. Ephaistos, placé entre Kasios et Gerra, de même Panéphysis, entre Ostracine et Péluse, est impossible. La position de ces villes à l'occident de Péluse est connue depuis longtemps; elles sont donc à rejeter de la série des villes comprises entre Péluse et Rhinocoroura. Enfin Gerra est à placer avant Kasios. Dans Hiéroclès, au contraire, je ne relève qu'une seule confusion de noms : pour lui, Pentaschoinon, Gerra et Skenna sont trois localités différentes; en fait, ce sont trois noms différents de la même ville. Ainsi corrigée, la liste se présente ainsi : Rhinocoroura, Ostracine, Kasios, Pentaschoinon (*Gerra, Skenna*), Aphnaion et Péluse. Cet ordre est exactement celui des *Itinéraires romains* et de la *Table de Peutinger,* moins Aphnaion, créée à l'époque byzantine et disparaissant immédiatement après. Justinien en est peut-être le fondateur. D'après cela, on peut admettre que Péluse, figurée après la cassure, était la seule ville marquée après Aphnaion. L'indication sur la carte, de la ville de Tennis à la suite de Péluse, que l'on sait avoir existé proche la mer, entre Péluse et Tanis, ville que je reconnais

[1] RR. PP. Cléophas et Lagrange, *La mosaïque géographique de Madaba*, dans *Revue Biblique*, 1897, p. 179.

[2] Dans *Byzantinische Zeitschrift*, vol. II, p. 25.

[3] Hiéroclès, *Synecdemus*, édit. Burchardt, p. 726-727.

dans les ruines de l'île de Tennis actuelle, est une précieuse indication pour la configuration du littoral, tel que l'entendait le géographe de la mosaïque. Selon lui, et contrairement à l'opinion de Ptolémée et Peutinger qui donnent à la côte une ligne générale droite, le littoral affectait la forme d'une cuvette s'étendant de la frontière de Palestine à Damiette, et peut-être jusqu'à la branche Bucolique, Βουκ[ολικόν], les deux points les plus avancés du littoral égyptien dans la mer.

On notera que dans la mosaïque, comme du reste dans la *Table de Peutinger*, Péluse est située à l'occident de la branche Pélusiaque. Il est possible que les auteurs des deux cartes aient puisé leur information à la même source : c'est un point à vérifier. Ptolémée, au contraire, décrivant la côte, cite Ταvιτικὸν σῖόμα, Πηλουσιακὸν σῖόμα, Πηλουσιακὸν πόλις, ce qui met la ville à l'orient de la branche du Nil. C'est ainsi que l'a compris l'éditeur des *Tabulæ*. Les ruines de cette ville s'étendant sur une longueur de 3 kilomètres, à l'est du fleuve, donnent raison au célèbre géographe égyptien. Cette branche du Nil est aujourd'hui complètement ensablée depuis la mer au lac Menzaleh; mais elle est toujours reconnaissable aux laisses de coquillages marins qui recouvrent le sol.

Entre Péluse et Mahemdiah (*Pentaschoinon*), dont la distance n'est que de 12 kilomètres environ[(1)], on ne trouve qu'un seul site dont les ruines peuvent répondre à la position d'Aphnaion. Il est connu sous les noms d'*El-Kenisseh* «l'église», *El-Mellahah*, parce qu'il est plongé dans le marais, et plus souvent par l'expression *El-Khirbet*, mot générique servant à désigner les ruines en général. Il se trouve à 1500 mètres à l'ouest de Mahemdiah seulement. Actuellement ces ruines sont vues entre deux dunes de sables parallèles à la mer : la méridionale porte le nom spécifique قصر مشرف, *Qasr Michrif*, le château de Michrif[(2)]; la septentrionale est désignée par ام الجرد, *Oumm el-Garad*, nom qui indique une dune absolument nue. En effet, cette colline de sables est entièrement nue. Aux temps anciens ces collines n'existaient pas, et les constructions d'Aphnaion pouvaient se voir du rivage de la mer, dont elles n'étaient

[(1)] L'*Itinéraire d'Antonin* donne XX milles. Il y a certainement une erreur. Il faut évidemment corriger le texte et diminuer de moitié, ce qui donne 1481 mètres, chiffre à peu près exact.

[(2)] مشرف est peut-être le participe passif du verbe شرف «être haut, élevé; noble». Pris avec ce dernier sens, *Qasr Michrif* désignerait le «château noble».

distantes que de quelques centaines de mètres. Ces ruines, en apparence, semblent peu importantes, et la surface développée par elles n'est pas très grande. Il faut dire aussi que la partie nord s'enfonce sous les sables du *Gebel* Garad. Les constructions sont elles-mêmes cachées par le sable, aucune d'elles n'est apparente. Seuls l'humus formé par les briques en putréfaction, quelques briques cuites, des débris de pierres, de nombreux fragments de poteries et verroteries, signalent l'emplacement d'une ancienne localité. Aphnaion n'est mentionnée que dans les listes des villes épiscopales. Les itinéraires romains l'ignorent, et les itinéraires arabes ne la connaissent pas davantage. Comme sa voisine Pentaschoinon, elle semble avoir disparu après l'invasion arabe. Le nom, en effet, de ces deux localités n'apparaît plus dans les textes. Les itinéraires de cette époque signalent Ouaradah (*Ostracine*), Ghoraïbeh[1] (*Kasios*), puis d'une traite on allait à Farama (Péluse).

Je pense qu'Aphnaion naquit avec le christianisme, très développé dans cette région. Comme dans les déserts de Thébaïde, de Nitrie, de Scété, la péninsule Sinaïtique jusqu'à la mer attira de nombreux moines qui vinrent s'y réfugier. Par la suite, le territoire syro-égyptien se couvrit de monastères, d'églises ou de lieux sanctifiés par le séjour de moines illustres. Fréquemment on trouve dans les textes la mention de ces monastères et de ces églises. C'est évidemment un de ces lieux saints sur lequel s'éleva l'église d'Aphnaion, qui fut élevée à la dignité d'évêché. La destinée historique d'Aphnæum a été déterminée par les conditions religieuses du pays, car nulle nécessité économique n'indique l'utilité de cette fondation. Elle est l'œuvre d'une foule en délire; elle disparaît avec elle. Si quelque chose en subsiste encore, ce qui n'est pas impossible, ce sera certainement une église, autour de laquelle on trouvera groupés des établissements religieux. Pour cela, Aphnaion mériterait une exploration.

Toutefois, on sera grandement surpris de la proximité d'Aphnaion avec Pentaschoinon, également désigné dans les listes d'évêchés. La réponse, cette fois, appartient à l'archéologie.

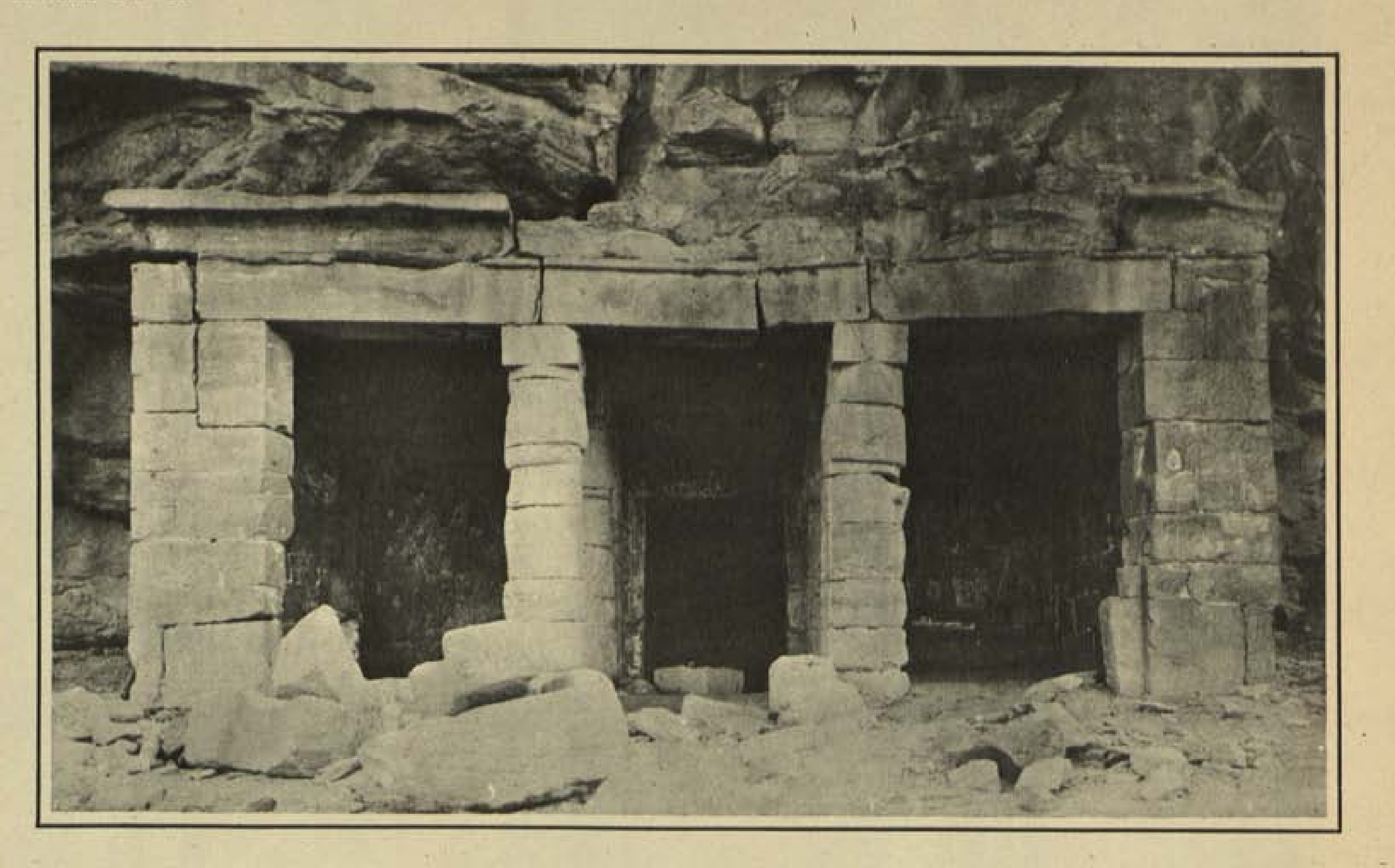
Dans trois campagnes consécutives, 1909-1911, j'ai exploré les ruines de Mahemdiah, dont le rapport n'a pas encore été publié. C'est la seule ville de

[1] D'autres listes donnent *Oumm el-Arab* à la place de Ghoraïbeh (Maqrizi, trad. Bouriant, p. 669 et 670). La tradition arabe accorde à ce lieu la naissance d'Agar, mère d'Ismaël.

la côte édifiée sur le littoral. Péluse, Kasios, Ostracine, Rhinocoroura, Raphia, étaient établies à l'arrière, à une distance moyenne de deux ou trois kilomètres de la mer. Pentaschoinon était autrefois protégé par un quai, dont les vestiges sont visibles sous l'eau, à quelques mètres du rivage. Les monuments civils et religieux s'étalaient, face à la mer, sur une petite dune de 10 mètres au maximum de hauteur. Ce sont des thermes, un petit temple à colonnes, deux vastes autels accouplés, le tout d'époque romaine. En arrière, de moindres constructions et des habitations de même date. Mais dans aucun cas je n'ai relevé de constructions postérieures aux Romains. A l'ouest, touchant la cité, la nécropole, très étendue, a été l'objet de mes recherches. Cette nécropole se divise en quatre sections bien définies : deux cimetières romains, deux chrétiens. De ces remarques, que faut-il conclure? Je suppose qu'au début du christianisme, les assemblées des premiers chrétiens se tinrent en dehors de l'enceinte de Pentaschoinon. Peu à peu de nombreuses constructions s'élevèrent; une église, peut-être un monastère, furent construits, et bientôt le lieu de ces assemblées fut assez important pour devenir le siège d'un évêché. Cette fondation porta le nom d'Aphnaion «la riche, l'opulente». Dès lors, nous nous expliquons pourquoi nous ne trouvons aucun édifice chrétien dans la vieille ville; pourquoi les deux cimetières chrétiens auprès des cimetières païens; enfin, pourquoi nous trouvons, par exemple dans le *Synecdème* d'Hiéroclès : Pentaschoinon, Aphnaion, Gerras, et Skennas, comme autant d'évêchés différents, alors qu'en réalité, ces quatre noms sont l'expression d'une seule et même localité.

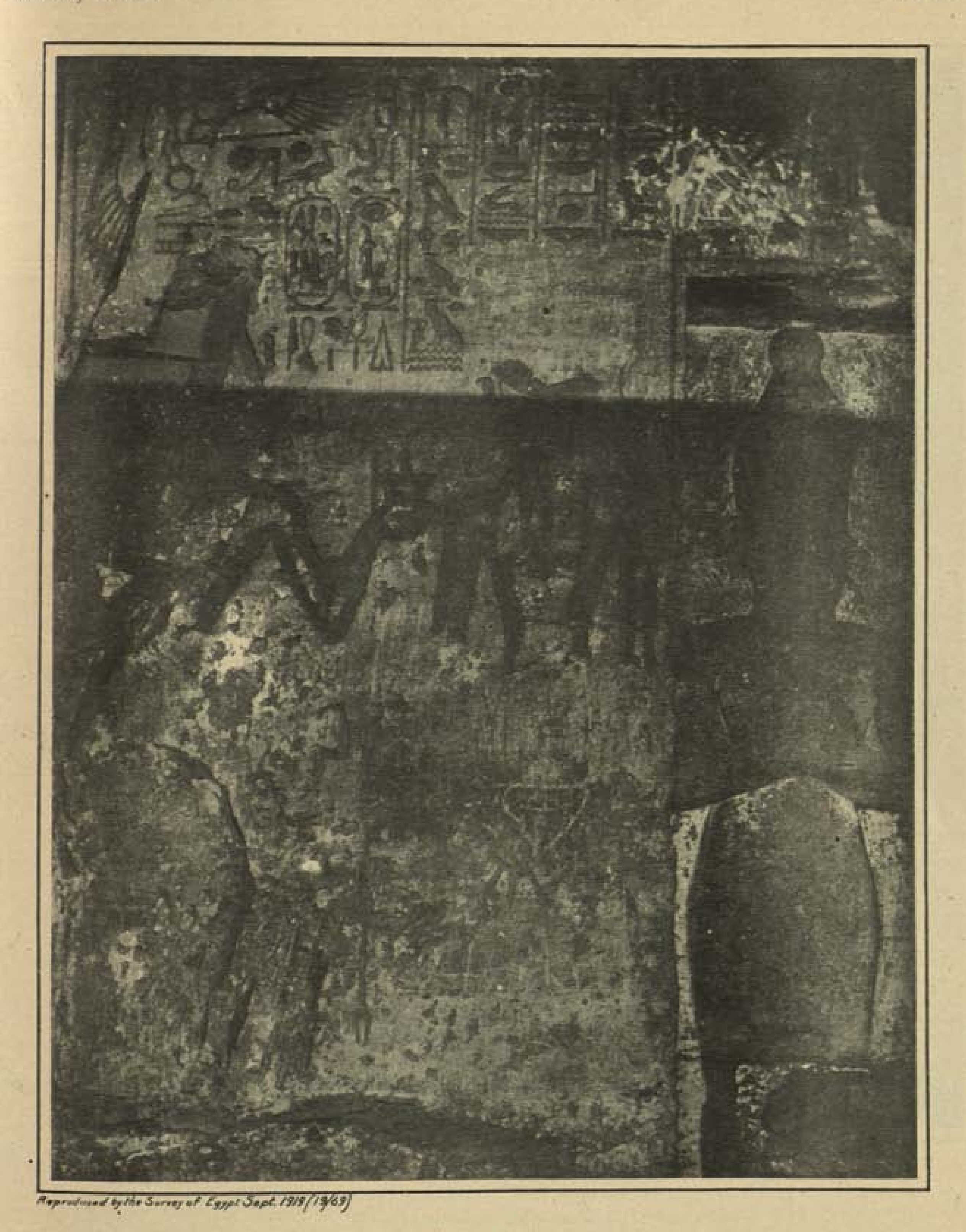
J. Clédat.

(*A suivre.*)



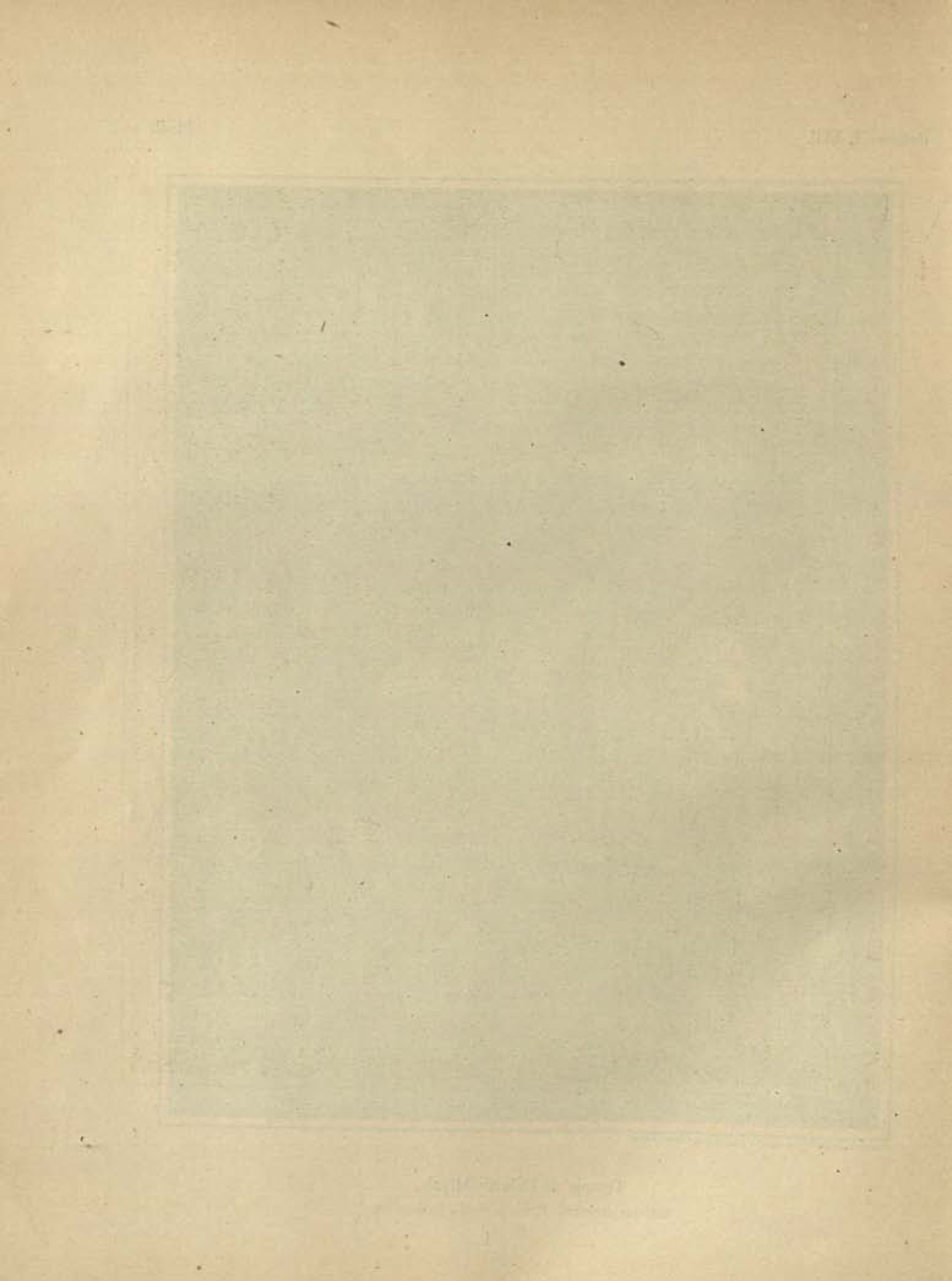
Temple de l'Ouâdi Mîyah.

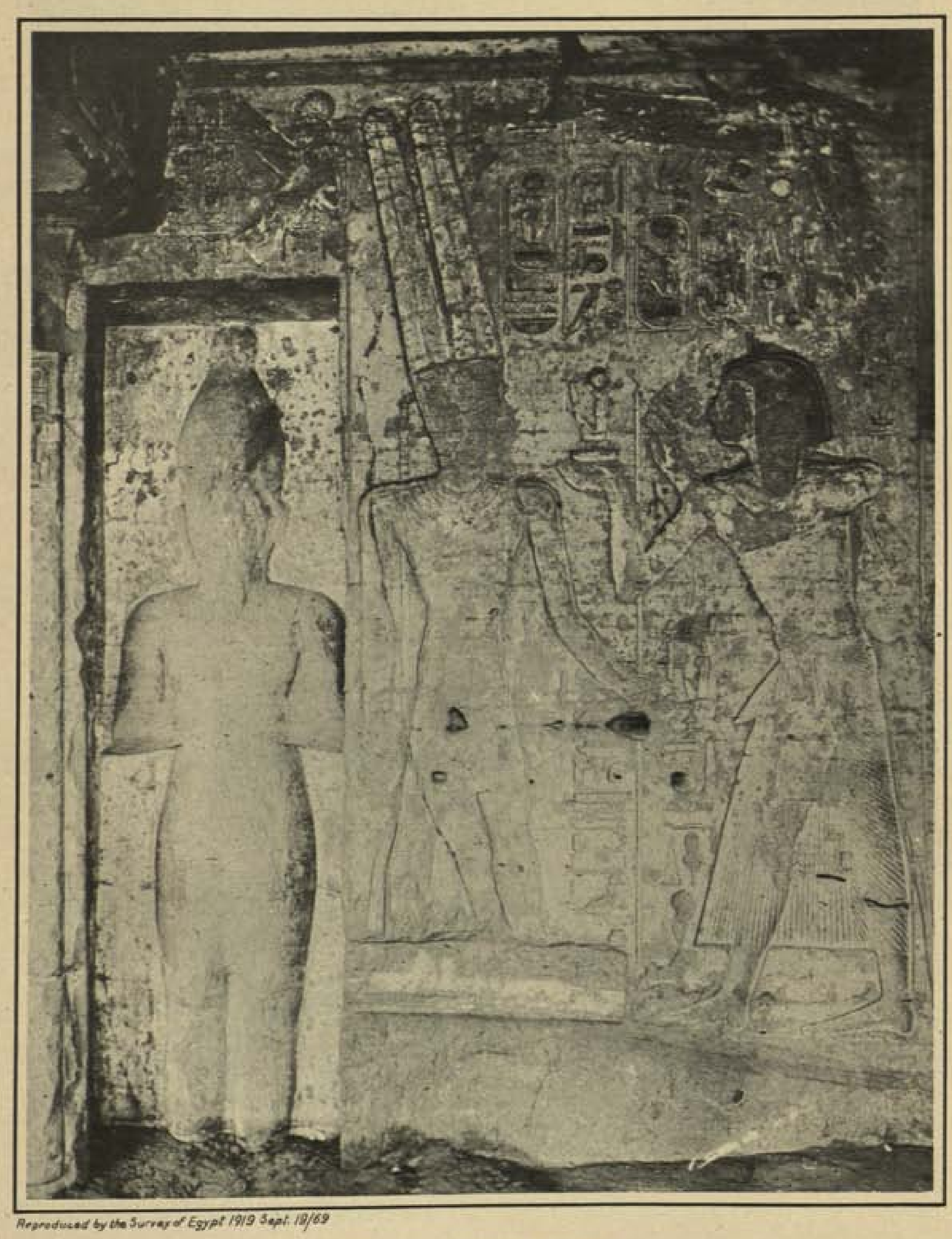
Façade extérieure.



Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Portique extérieur. Paroi du fond. Tableau est.





Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Portique extérieur. Paroi du fond. Tableau ouest.



Temple de l'Ouâdi Miyah.

Vue d'ensemble de la salle intérieure.



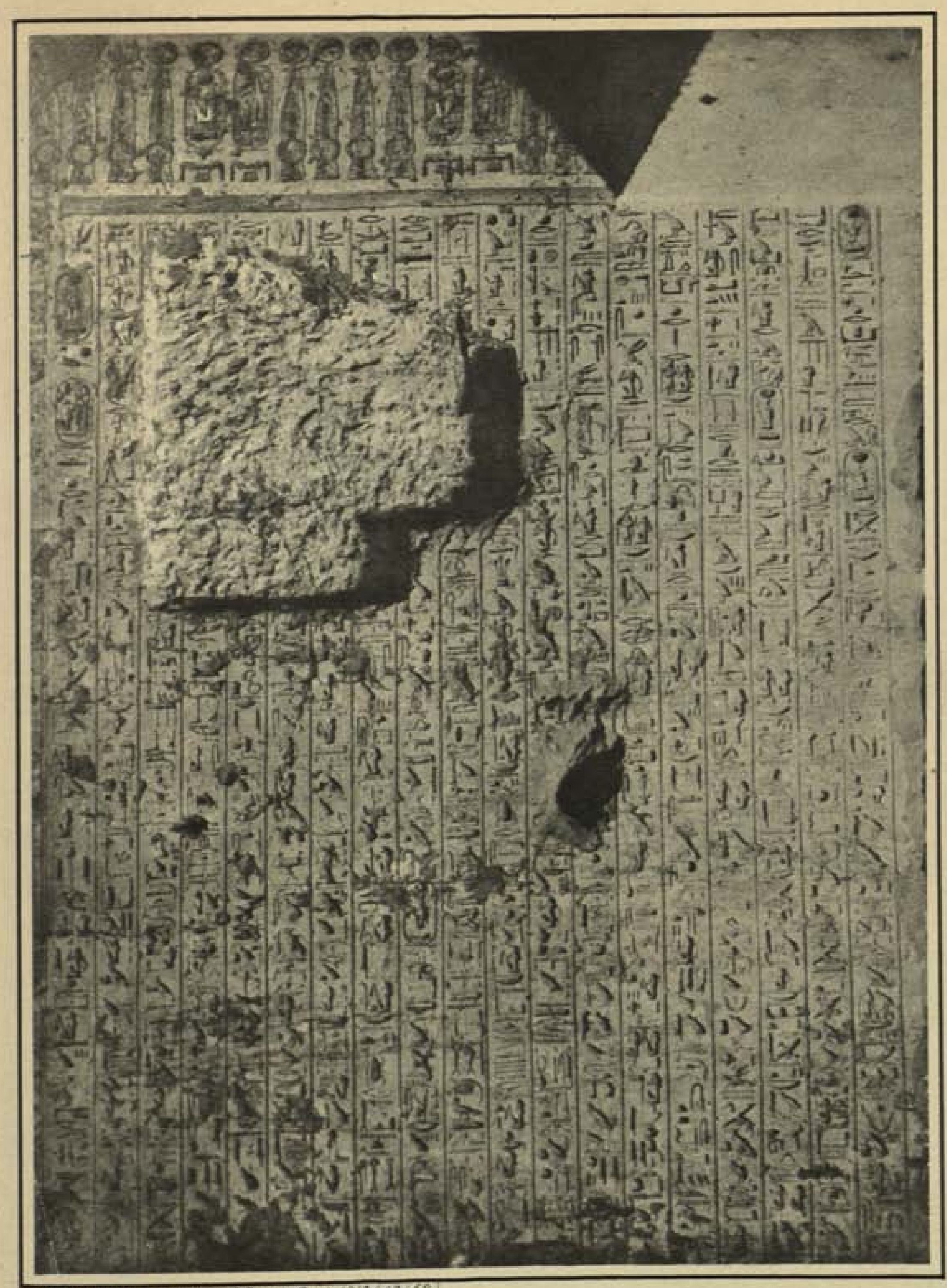
Temple de l'Ouâdi Miyah.

Salle intérieure. Inscription de l'embrasure est.



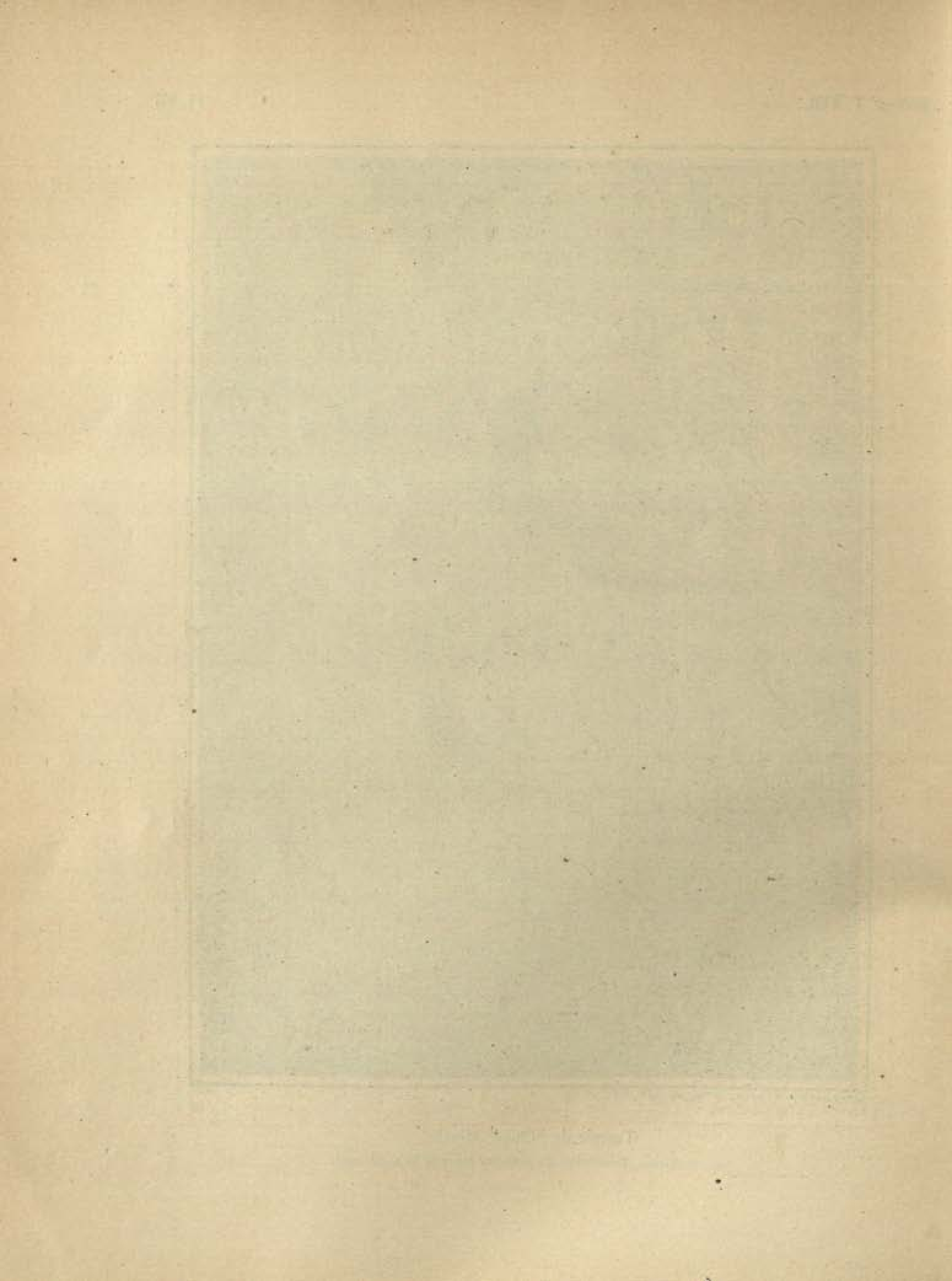
Temple de l'Ouâdi Mîyah.

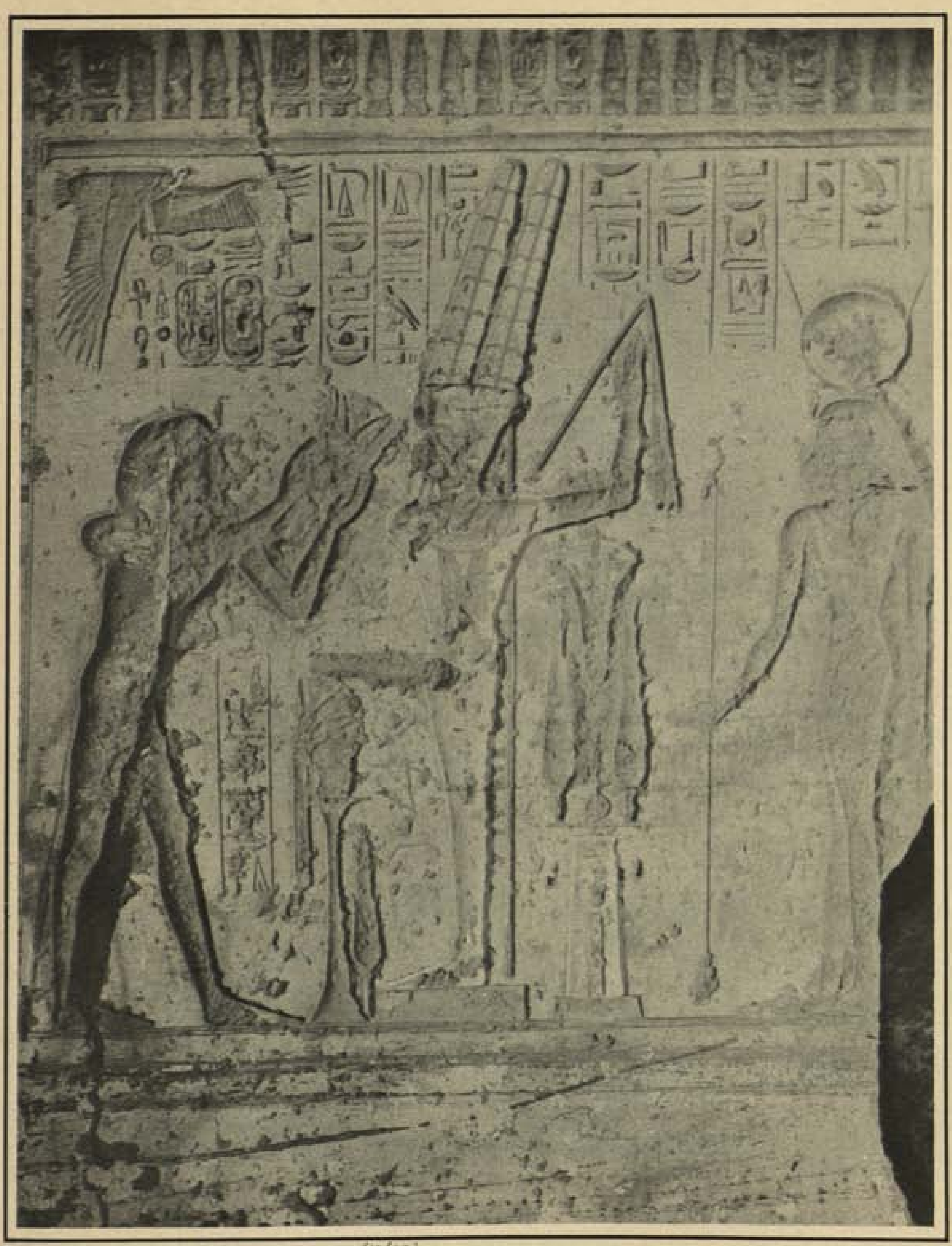
Salle intérieure. Inscription du panneau est de la paroi nord.



Temple de l'Ouâdi Mîyah.

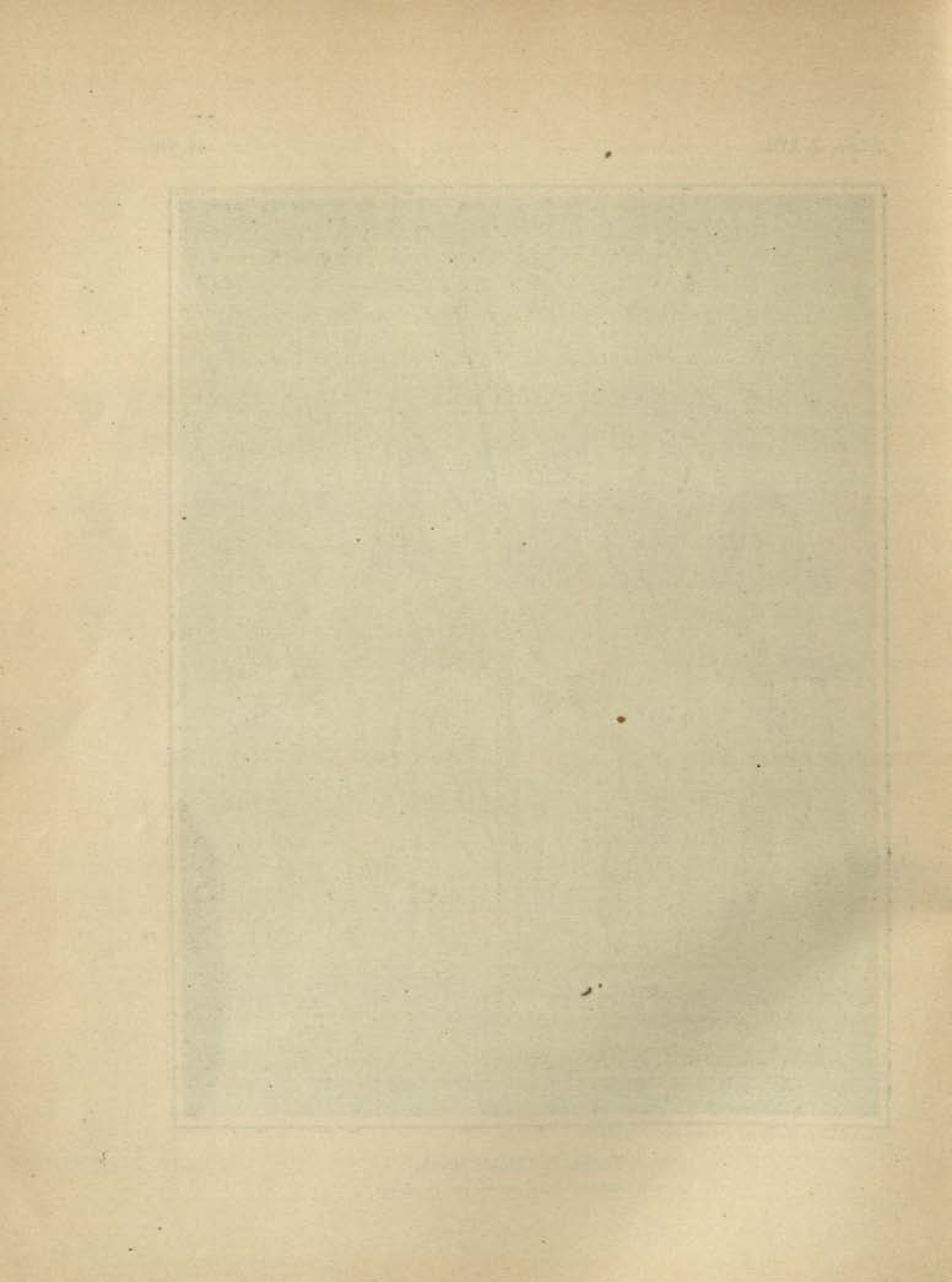
Salle intérieure. Inscription du panneau ouest de la paroi nord.





Temple de l'Ouâdi Mîyah.

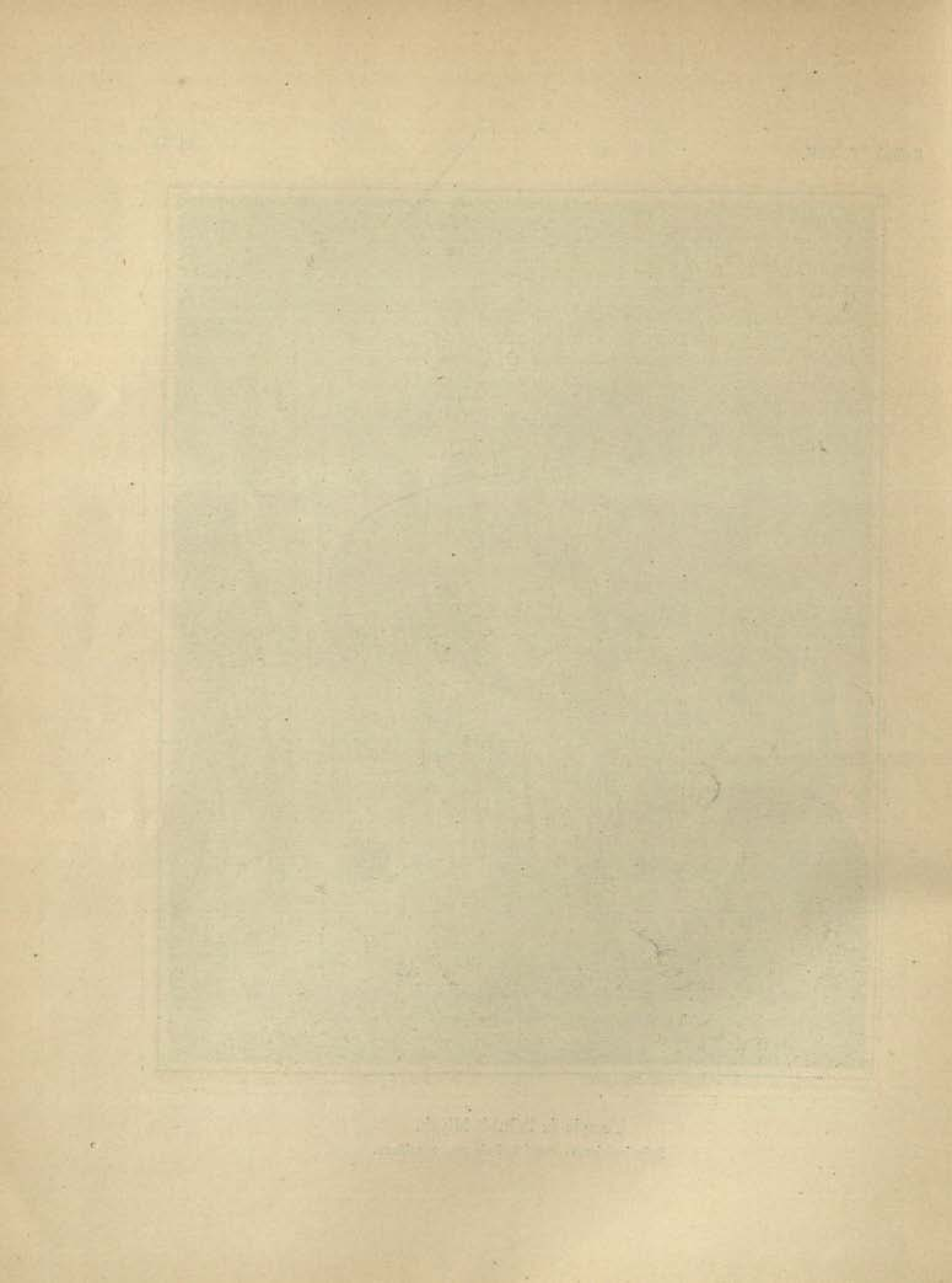
Salle intérieure. Paroi latérale est. 1er tableau.





Temple de l'Ouâdi Mîyah.

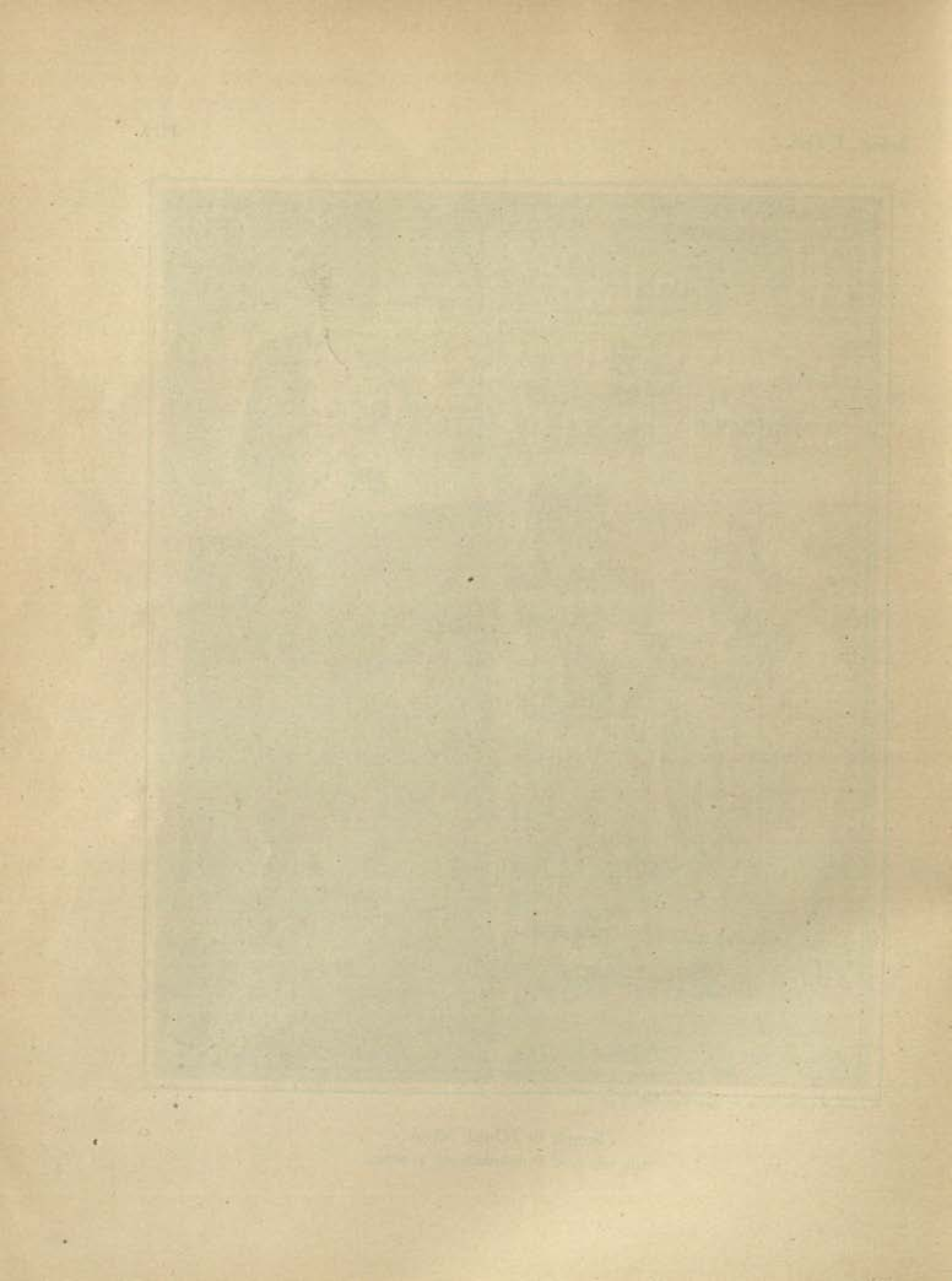
Salle intérieure. Paroi latérale est. 2[e] tableau.





Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Paroi latérale est. 3e tableau.





Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Paroi latérale ouest. 1er et 2e tableaux.



Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Paroi latérale ouest. 3[e] et 4[e] tableaux.



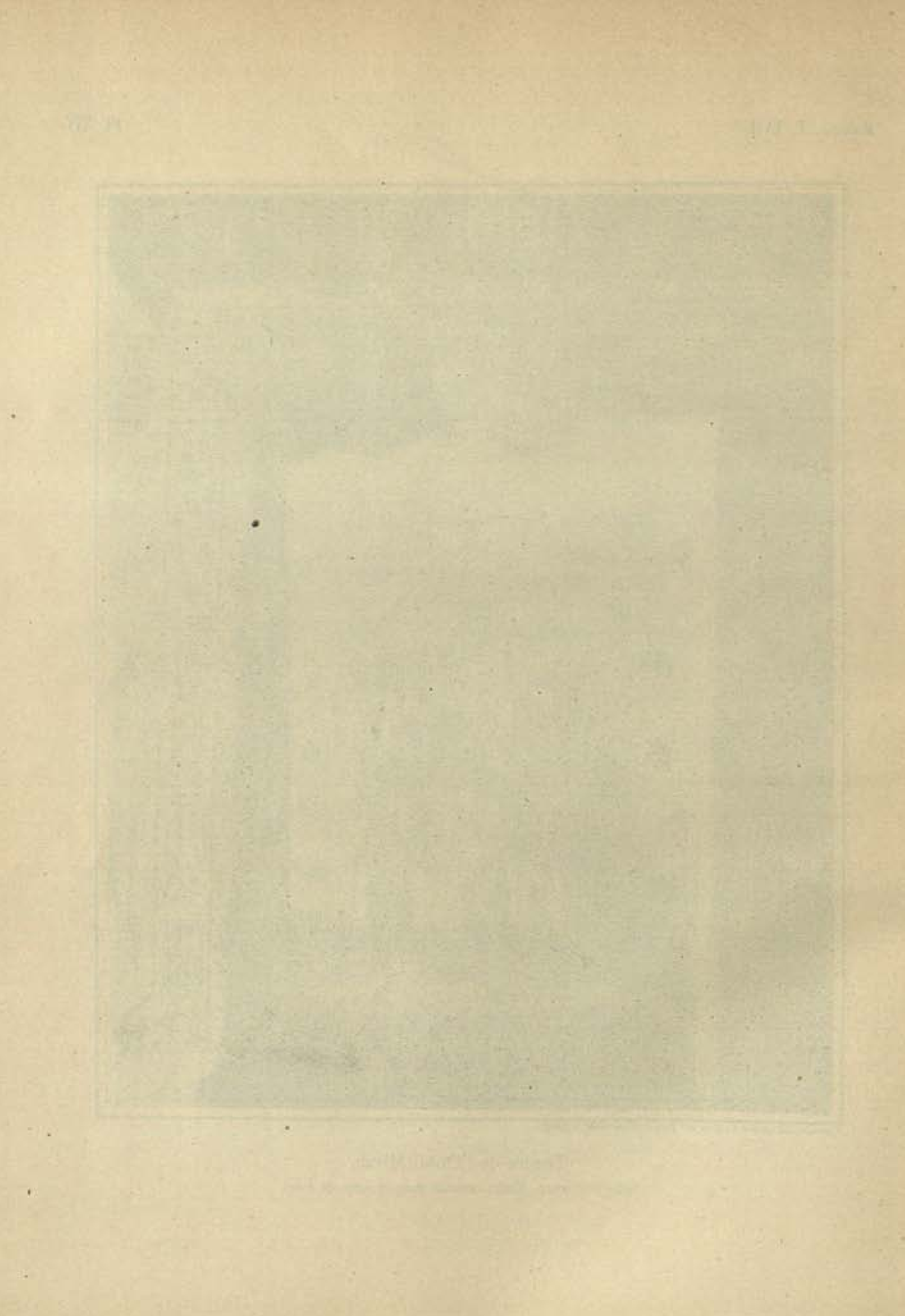
Temple de l'Ouâdi Mîyah.

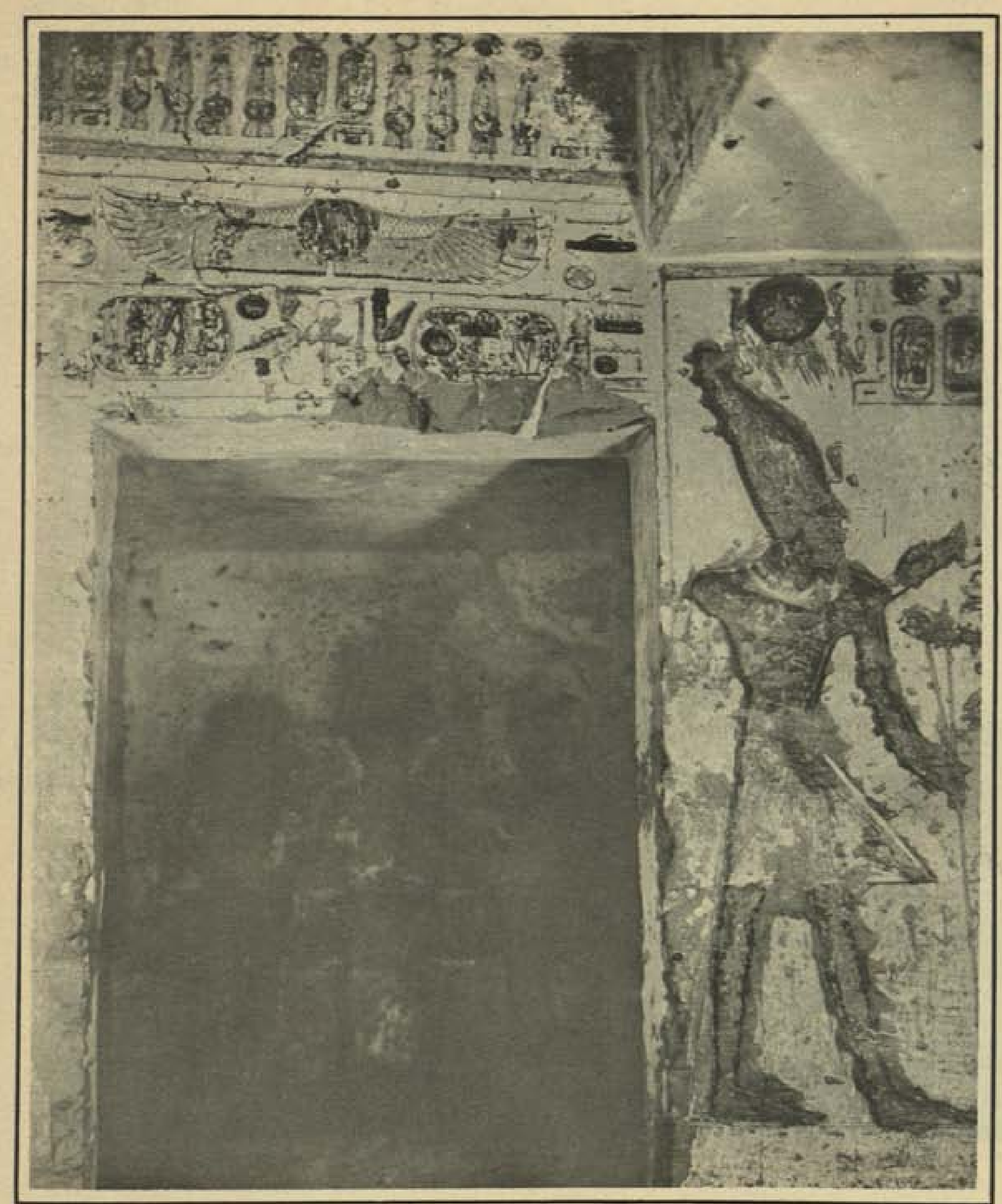
Salle intérieure. Paroi latérale ouest. 4e tableau.



Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Niche centrale dans la paroi du fond.





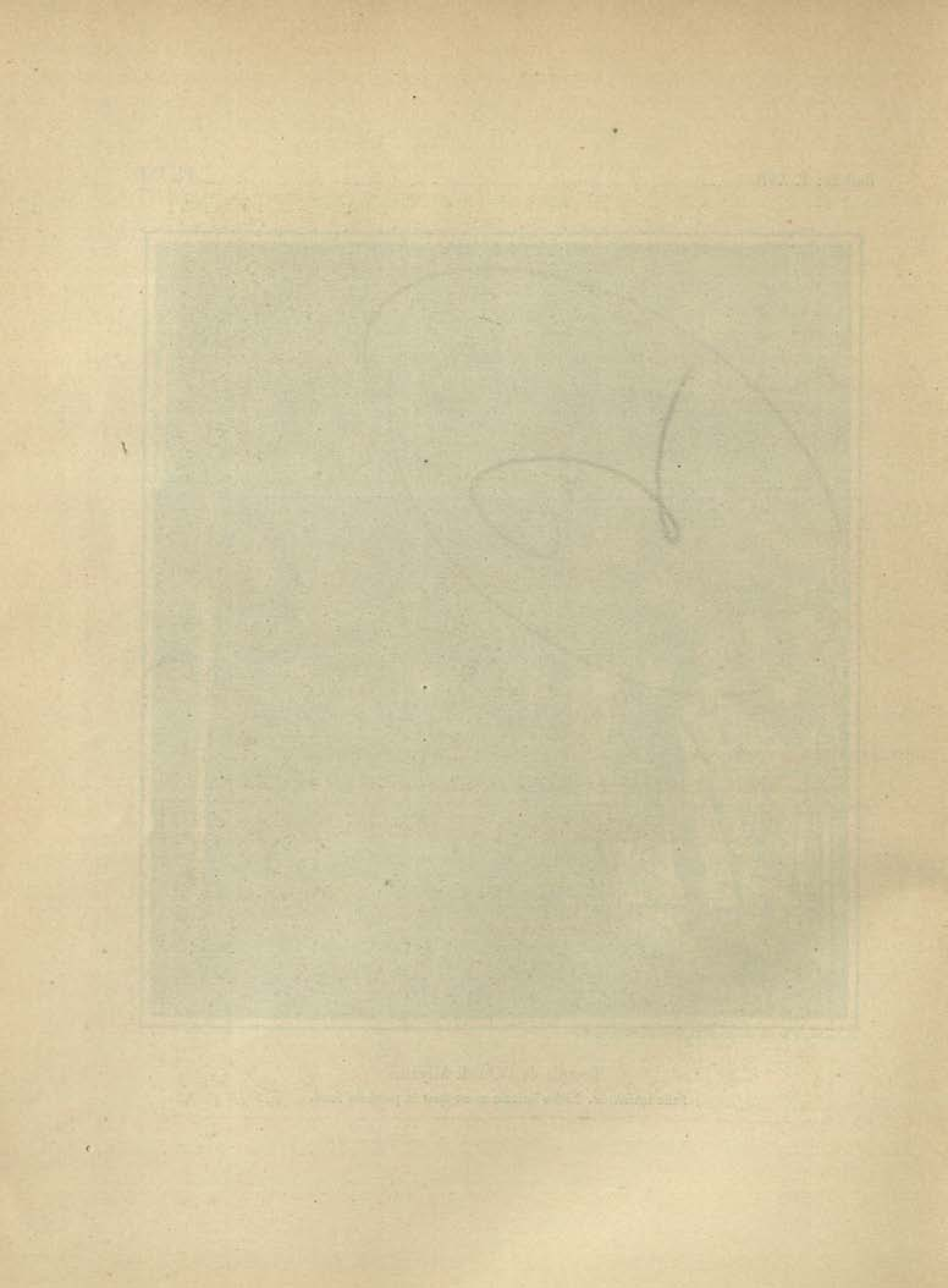
Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Niche latérale est dans la paroi du fond.



Temple de l'Ouâdi Miyah.

Salle intérieure. Niche latérale ouest dans la paroi du fond.





1



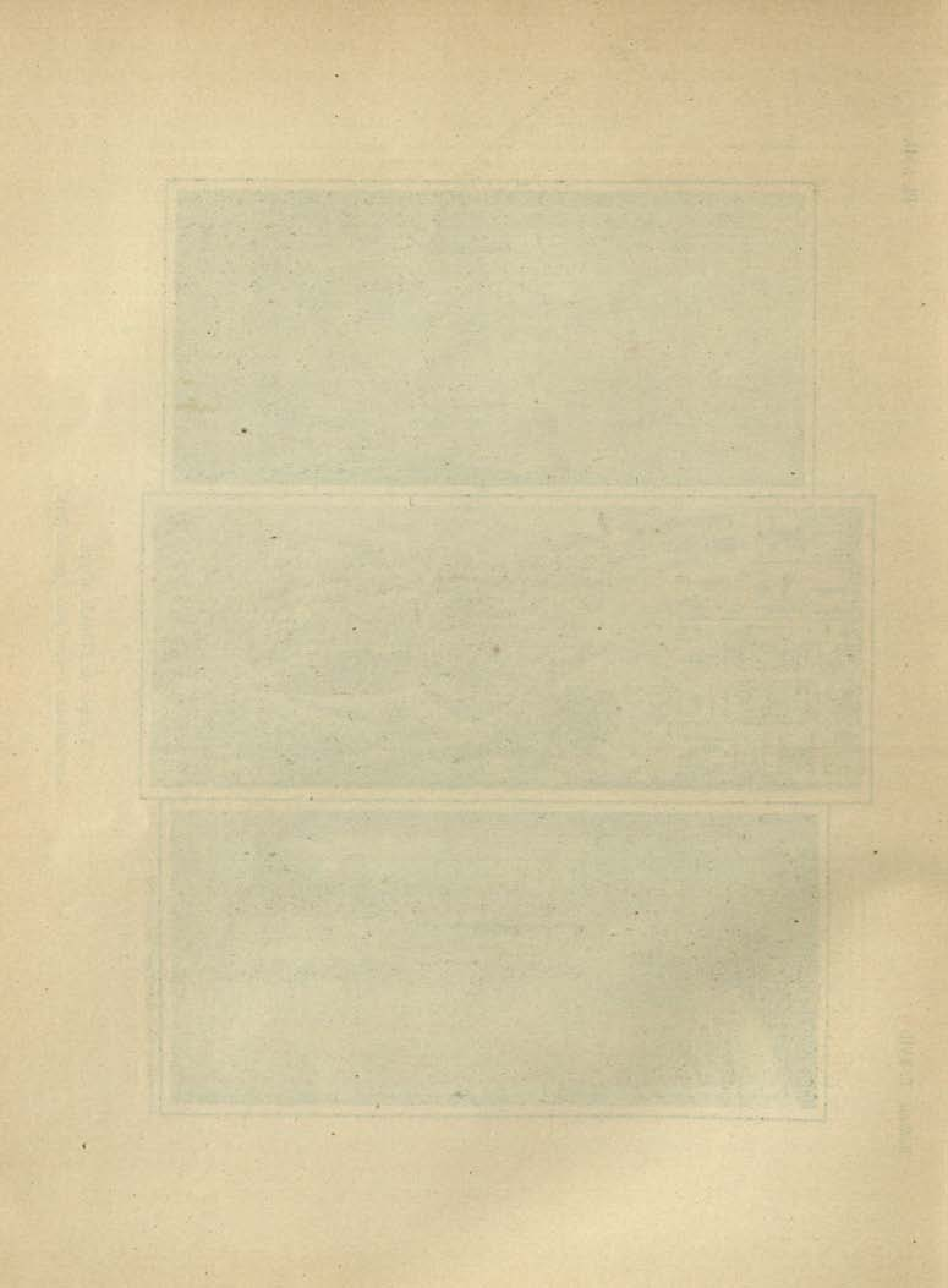
2



3

Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Premier pilier à gauche (est).

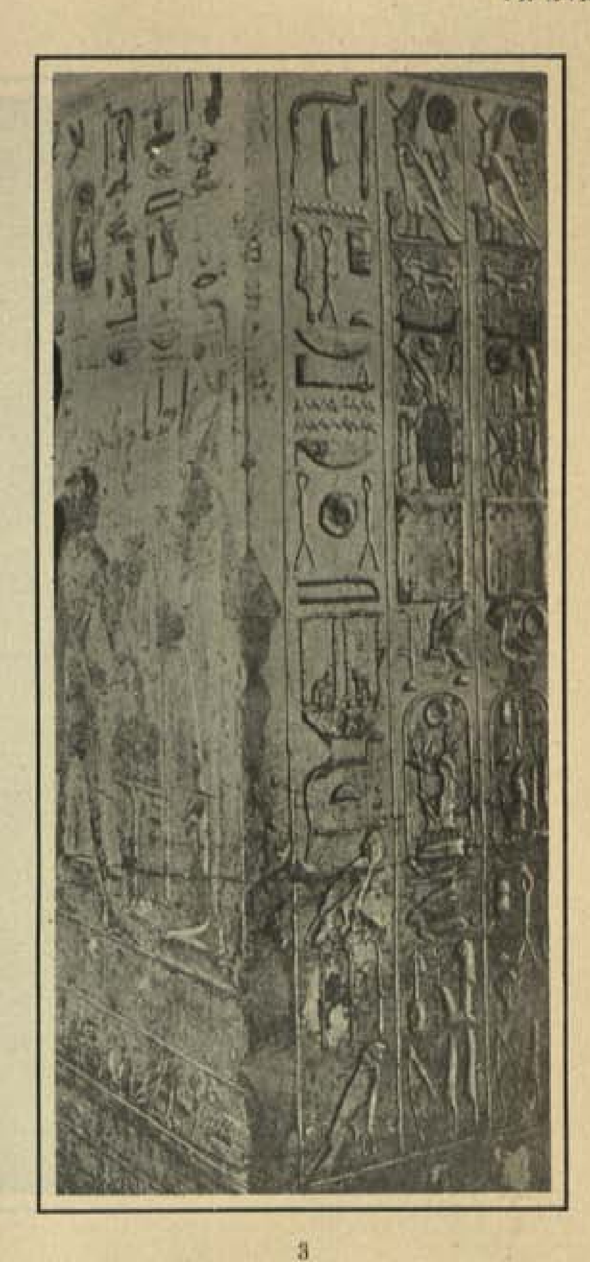




1



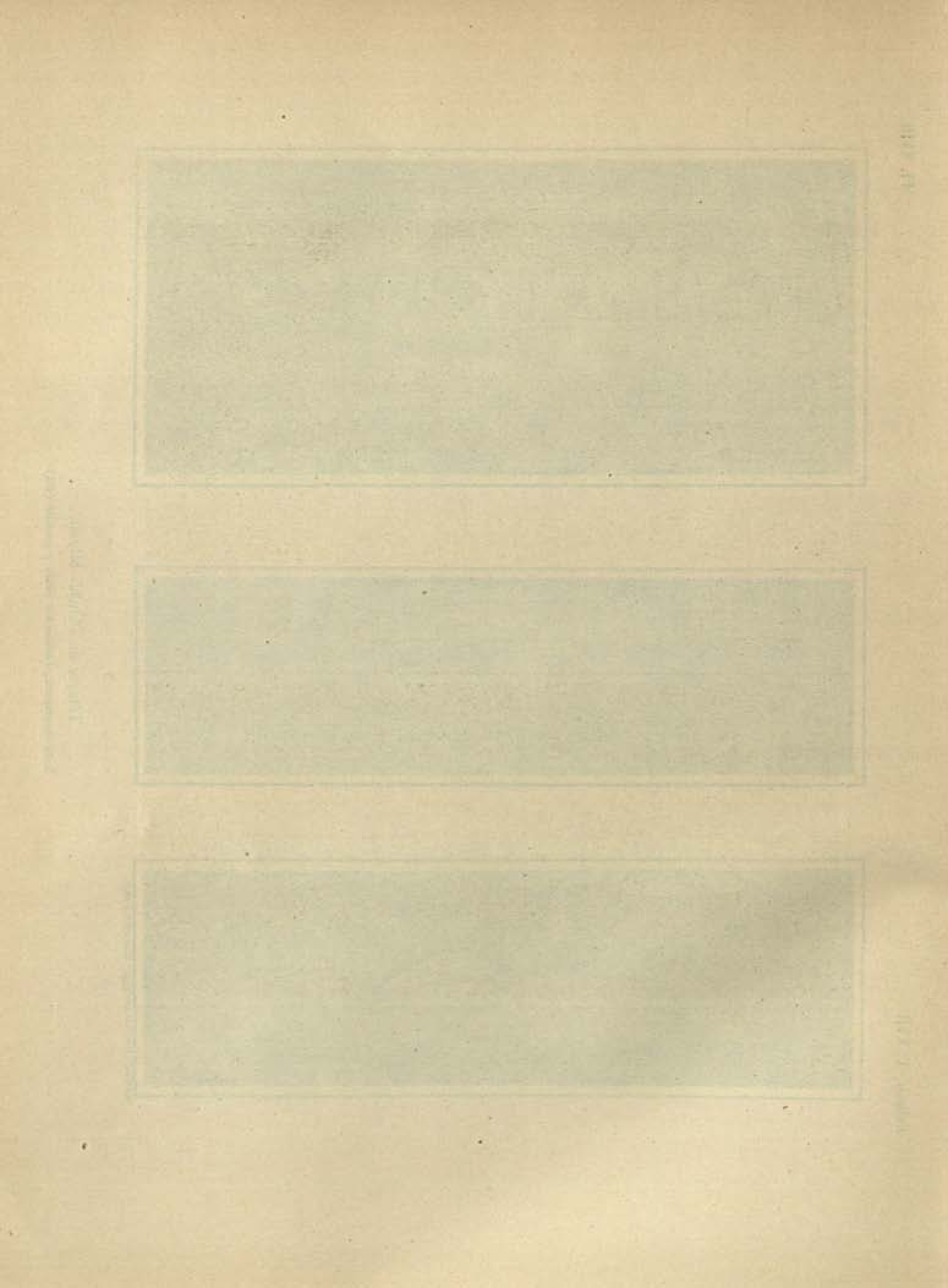
2



3

Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Deuxième pilier à gauche (est).





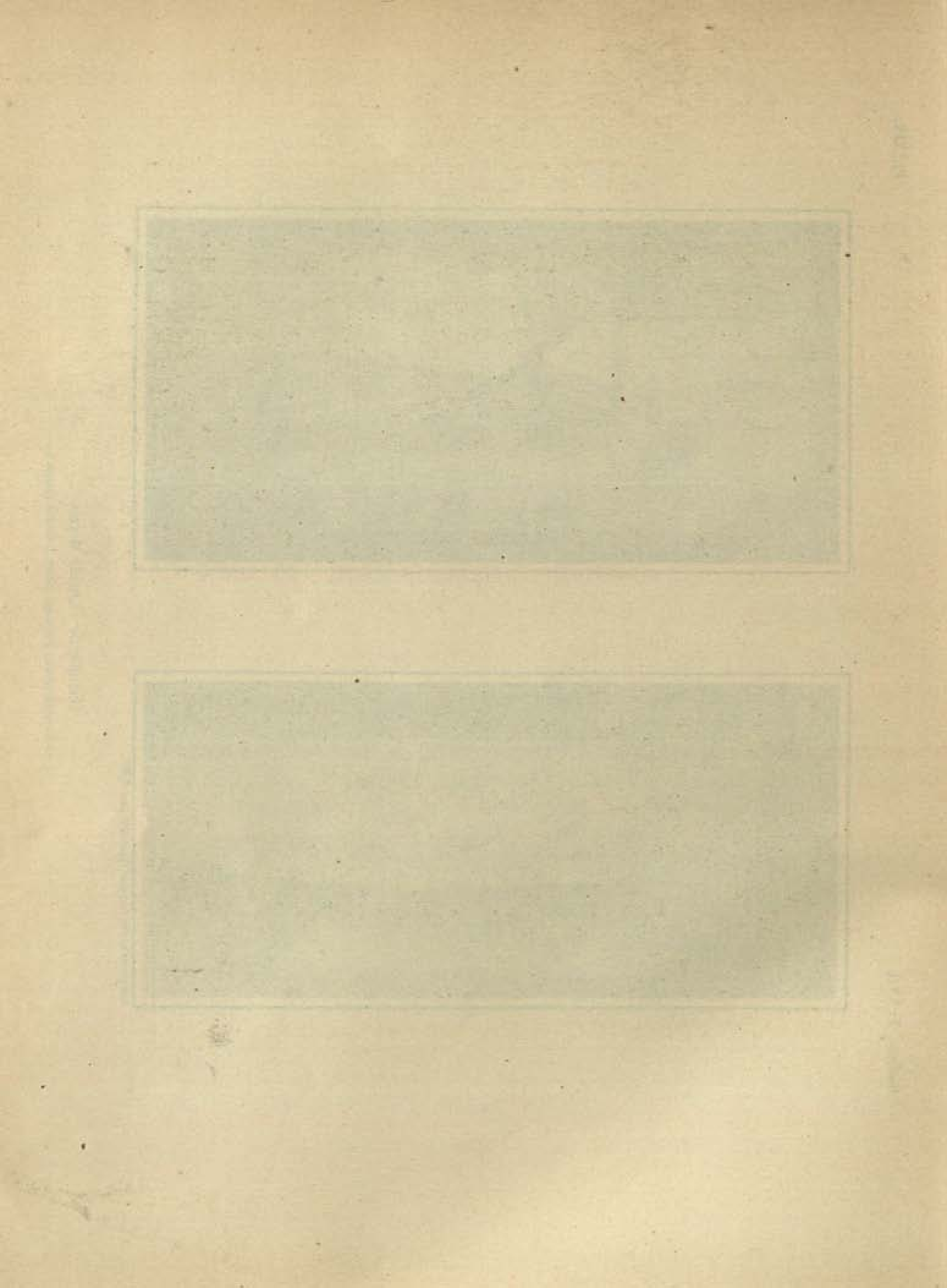
1



2

Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Premier pilier à droite (ouest).





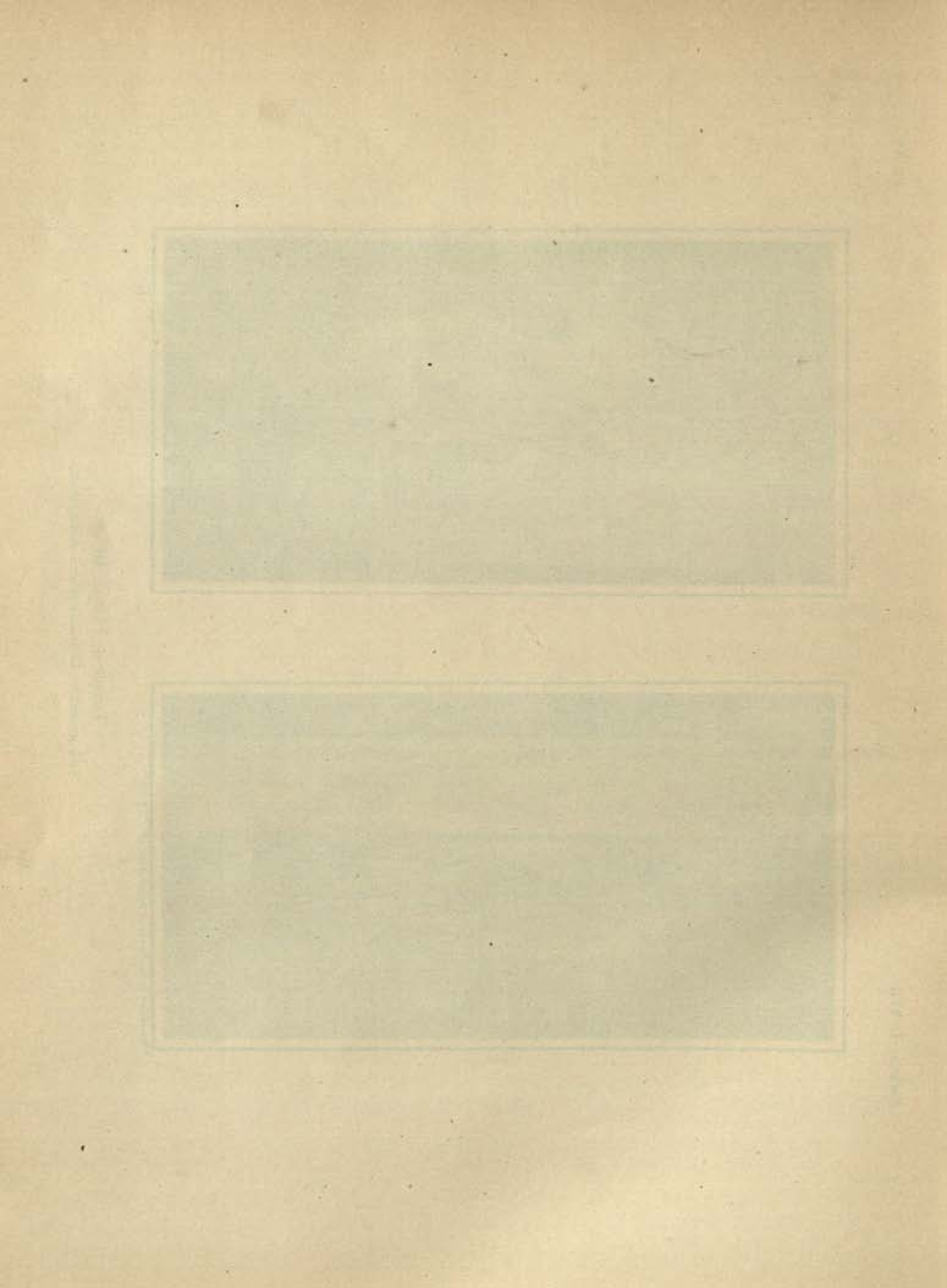
1

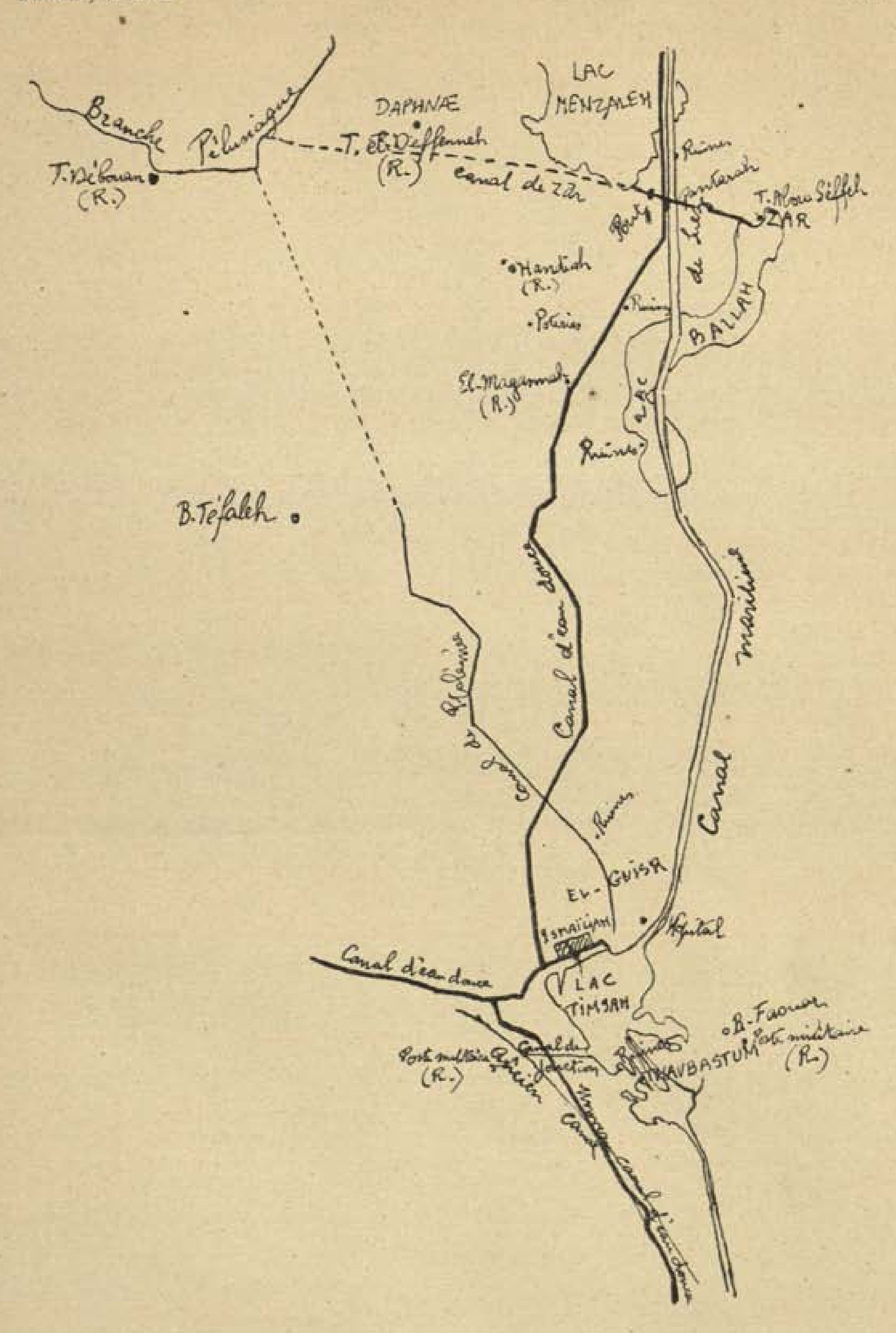


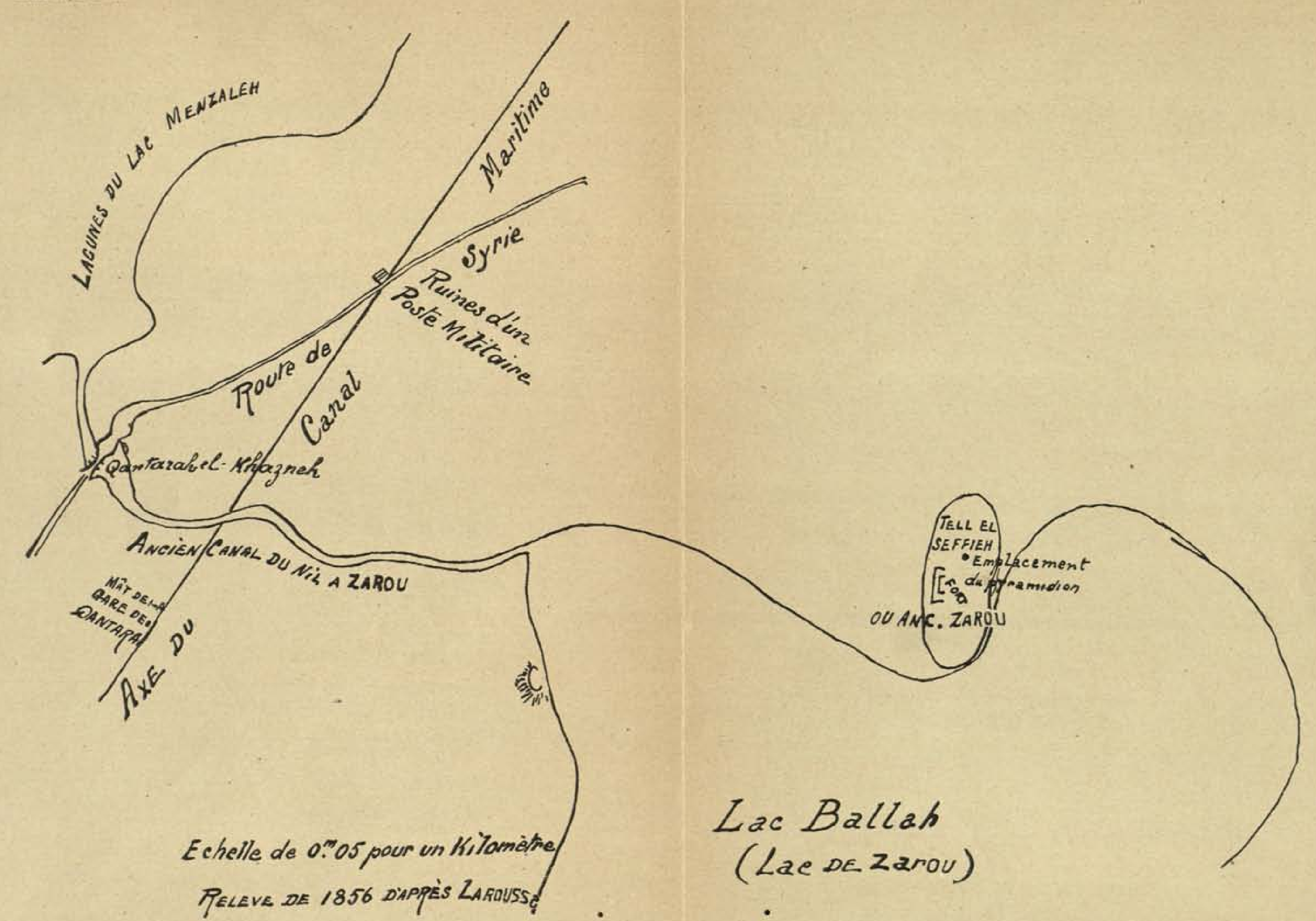
2

Temple de l'Ouâdi Mîyah.

Salle intérieure. Deuxième pilier à droite (ouest).




Branche Pélusiaque
DAPHNÆ
Canal de Zar
LAC MENZALEH
Ruines
ZAR
BALLAH
LAC
Poteries
B. Téfaleh
Canal d'eau douce
Canal maritime
EL-GUISR
ISMAÏLIAH
Hôpital
LAC TIMSAH
Canal de jonction
Poste militaire
(R.)
THAUBASTUM


Lagunes du Lac Menzaleh
Maritime
Syrie
Ruines d'un Poste Militaire
Route de
Canal
Qantarah-el-Khazneh
Ancien Canal du Nil a Zarou
Mât de la Gare de Qantarah
Axe du
Tell el Seffieh
Emplacement du pyramidion
ou anc. Zarou
Lac Ballah
(Lac de Zarou)
Echelle de 0m 05 pour un Kilomètre
Releve de 1856 d'après Larousse

AUTOUR D'UNE
CONCEPTION ÉGYPTIENNE MÉCONNUE :
L'*AKHIT* OU SOI-DISANT HORIZON

PAR

M. CHARLES KUENTZ.

I. — LES HABITANTS DE L'*AKHIT* :
À PROPOS D'UNE STÈLE DU OUÂDÎ HAMMÂMÂT.

A la suite d'une importante expédition envoyée au Ouâdî Hammâmât pour y extraire un bloc de belle pierre destinée à son sarcophage, le roi Mentouhotep II fit graver sur une paroi de rocher, — par les soins du chef des travaux, le vizir Amen-em-hait, — une inscription commémorative dont le texte suit[1]. Elle se compose de deux lignes horizontales (date et protocole) et de dix-neuf colonnes verticales; les trois dernières colonnes forment une sorte d'appendice, elles ont dû être gravées après coup, car un certain espace et un double trait vertical de séparation sont ménagés entre les colonnes 18 et 19. Le corps même de l'inscription comprend trois longues phrases constituant trois parties : motif de l'érection de la stèle (3-10), objet de l'expédition (11-17), conclusion reprenant la première partie (17-18). L'appendice (19-21) relate la fin des travaux et leurs résultats.

[1] J. Burton, *Excerpta hieroglyphica*, pl. V = Lepsius, *Denkmäler*, II, 149 *d* = W. Golénischeff, *Hammâmât*, pl. IX (*Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie*, II, 1887, p. 65-79, *Résultats épigraphiques d'un voyage à Wâdi Hammâmât*) = Couyat et Montet, *Les inscriptions du Ouâdi Hammâmât*, n° 192 et pl. XXXVII.

[1]

An II, 15 Paophi. — Le roi Mentou-hotep II.

Qu'il vive éternellement!

Sa Majesté a ordonné d'ériger la présente stèle à son père Min, le maître des contrées montagneuses, sur ce mont-ci : mont vénérable, primordial, premier de place dans , palais du dieu, doué de la vie d'Horus, nid divin où prospère ce dieu, sa place sacrée de

(1) Quelques remarques pour l'établissement du texte.

Ligne 14 : l'original porte, verticalement, le groupe suivant : avec métathèse calligraphique du premier , qui doit en réalité se lire après .

Ligne 15 : le signe a été parfois pris pour argent comptant. Maspero (*Revue orientale et américaine*, 1877, I, p. 334 = *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. IV, p. 8), suivant le texte de Lepsius qui donnait , traduisait : «a fait Khem façonnement de lui six pour un sarcophage», d'où «à qui le dieu Khem a donné les six faces d'un sarcophage». Mais cette interprétation n'est guère soutenable. Ce signe ne peut être qu'une transcription fautive de l'hiératique ; on sait que la forme hiératique du chiffre 5 se confond parfois avec celle du signe par exemple; ici même, on doit avoir affaire à une confusion analogue avec un autre signe.

Ligne 16 : (*sic*) est pour .

Ligne 18 : il ne faut restituer que , d'après M. Montet.

Ligne 19 : le nombre paraît, sur la pierre, être au début de la colonne 20, mais doit être lu évidemment après de la colonne 19 : l'erreur du lapicide a consisté à prolonger trop haut le trait qui sépare les deux colonnes (cf. sur ce point l'argumentation décisive de M. Montet, *op. cit.*, p. 99, note 5).

Ligne 19 : est à demi effacé, mais encore reconnaissable.

divertissement qui est à la tête des montagnes de la Terre du Dieu : pour satisfaire son[1] Ka et exalter le dieu en son désir : à la manière d'un Roi résidant dans la Grande Place, à la tête des places, entasseur de monuments, dieu solide, seigneur de la joie, grand de la peur, grand de l'amour, héritier d'Horus en ses deux terres, élevé par la déesse Isis, mère de Min, grande de force magique, pour la royauté d'Horus des deux rives[2] :

Le Roi du Sud et du Nord Mentou-hotep,

qu'il vive comme Râ, à jamais!

Il dit :

«Ma Majesté a fait partir le noble, l'administrateur de domaine, le vizir, l'architecte en chef, le favori du roi[3], Amen em-hait, avec une troupe de myriades[4] d'hommes, des nomes méridionaux de la Haute-Égypte, au sud du nome Oxyrrhinchite, pour m'apporter un magnifique bloc de la pierre sacrée qui se trouve sur cette montagne et qui doit à Min sa solidité : bloc destiné à un sarcophage qui puisse évoquer l'idée d'éternité plus que ne le font, dans les temples de la Haute-Égypte, les monuments résultant d'une mission du roi régnant sur les deux terres pour lui apporter ce qu'il désirait des contrées montagneuses de son père Min.»

Il a donc fait cette stèle, en monument de lui, à son père Min le Coptite[5], seigneur des régions montagneuses, maître des Anou, pour que celui-ci lui donne de très nombreuses années, vivant comme Râ, à jamais.

Le vingt-septième jour, descente[6] du couvercle de ce sarcophage sous forme d'un bloc de 4 coudées (de large) sur 8 coudées (de long) sur 2 coudées (de haut), après qu'il eût

(1) C'est-à-dire : le Ka de Min. C'est le même dieu Min qui est désigné immédiatement après par le mot .

(2) est soit un substantif au duel : «des deux rives», soit peut-être un adjectif dérivé en (nisbe) : «riverain» (cf. *supra*, col. 4 «primordial», et *infra*, col. 18 «le Coptite»).

(3) sert peut-être de complément déterminatif à la fois à et à (pour).

(4) n'est évidemment pas à prendre au pied de la lettre : c'est un nombre vague et hyperbolique, comme l'est bien souvent . Nous disons : «trente-six»; les Latins disaient «sescenti», ce qui est déjà plus «méridional»; les Égyptiens, plus méridionaux encore à tous égards, parlaient de «myriades». L'emphase est en raison inverse du degré de latitude!

(5) Le mot est curieux et montre une accumulation de plusieurs désinences grammaticales. L'étymologie remonte, comme M. Loret me l'a démontré, jusqu'à un mot «sac» (attesté, entre autres, par la valeur phonétique du signe); de là on a tiré le nisbe «porteur de sac, commissionnaire, portefaix, caravanier»; en est à proprement parler le pluriel et signifie «les caravaniers» : c'est devenu le nom de la ville de Coptos, centre du transit commercial de la région; de ce nom dérive tout naturellement «Coptite». Ce dernier mot cumule donc quatre désinences distinctes : le du féminin, le des adjectifs relatifs, le du pluriel, et le une seconde fois.

(6) Ce mot peut se comprendre de deux façons : ou bien il désigne le voyage de retour, de rentrée en Égypte (c'est, on le sait, un sens fréquent et pour ainsi dire technique

quitté les chantiers; on dépeça des veaux, égorgea des chèvres et brûla de l'encens. Alors, une troupe de milliers [1] de convoyeurs des nomes du Delta le [2] transportèrent sans encombre vers l'Égypte.

Voilà une stèle bien intéressante à divers égards; par malheur, une traduction française d'un texte égyptien est toujours un peu une trahison, et ici en particulier elle fait paraître compliqué et embarrassé le système d'appositions et de subordonnées qui caractérise les phrases assez développées de l'original : le français, moins que toute autre langue moderne, ne peut s'accommoder de ces surcharges et de ces longueurs. On peut cependant tirer de ce texte de précieux renseignements. L'objet du récit est une expédition envoyée par un roi de la XIe dynastie, *Mentou-hotep II*, au val de *Rohanou*, c'est-à-dire à *Ouâdi Hammâmât*. La mission confiée au «chef de constructions royales» Amen-em-hait consistait à choisir et à extraire, dans les carrières naturelles de la vallée, un bloc de pierre pour le sarcophage du roi (l. 15) et un autre pour son couvercle (l. 19). Or Min était le dieu adoré dans le Ouâdî Hammâmât et, d'une façon générale, dans toute la région comprise entre Coptos et la mer Rouge. Par suite, les carrières de la vallée ne contenaient pas de la pierre quelconque et il n'était pas à la portée du premier venu d'y trouver ce qu'il désirait : cette pierre était la propriété du dieu. Elle avait été «créée» par lui (l. 14-15), et participait, de ce fait même, à sa nature «sacrée» (l. 5 et 14) et «éternelle» (l. 15-16). Dans ces conditions, c'était le dieu qui disposait, et les hommes ne pouvaient rien sans lui. On ne pouvait d'abord exploiter la carrière sans son assentiment, pour ainsi dire; seul un accord tacite avec lui permettait aux hommes d'être heureux dans leurs recherches et de trouver de beaux blocs adaptés à l'emploi auquel on les destinait : il fallait donc se rendre le dieu favorable et lui demander son aide. D'autre part, une fois la trouvaille faite, quand les blocs désirés avaient été détachés de la montagne et dirigés sur Coptos, c'était une

du verbe, littéralement «descendre», par opposition à «partir, sortir d'Égypte», littéralement «monter»; le verbe dans cette acception dérivée se rencontre à la colonne 11 de la même inscription); ou bien il faut entendre par là la descente de la carrière (opération importante qui demandait souvent beaucoup de travail et d'ingéniosité, cf. P. Montet, *op. cit.*, p. 24-25, 26-27).

[1] «Milliers» : nombre vague, à dessein, comme plus haut «dix mille».

[2] Le couvercle.

obligation morale et surtout religieuse de rendre des actions de grâces au dieu : on lui souhaitait contentement et prospérité (l. 6), et c'était une façon indirecte et respectueuse de le remercier de sa bonté; comme il fallait toujours songer aux destinées éternelles, on lui demandait aussi de bien vouloir continuer dans l'avenir à être clément et protecteur (l. 18); tous ces remerciements et cette sorte de prière étaient gravés sur une stèle, sur le lieu même d'extraction de la pierre. Quand le promoteur de l'expédition était le roi (l. 6-10), ces obligations s'imposaient à lui avec une force particulière, et non seulement il devait ériger une stèle commémorative pour éterniser (l. 15-16) le souvenir du bienfait de Min et de la reconnaissance du roi (car il devait éprouver une satisfaction bien naturelle à la vue d'un sarcophage solide, complet, «éternel», où il était sûr à l'avance de pouvoir dormir en paix de son dernier sommeil), mais il devait encore donner à ses actions de grâces une forme sensible, et, pour clôturer les travaux, au moment de quitter les chantiers, se déroulaient des cérémonies au cours desquelles le dieu recevait de l'encens et des sacrifices (l. 20-21).

D'un autre côté, la stèle de *Mentou-hotep II* décrit d'une manière intéressante le pays où règne le dieu *Min*. C'est la région qui s'étend depuis le Nil à la hauteur de Coptos jusqu'au rivage de la mer Rouge. *Min* «le Coptite» [hiéroglyphes] est «maître» de ces contrées montagneuses et désertiques, [hiéroglyphes] (l. 3 et 18) qui sont déclarées «sa propriété» [hiéroglyphes] (l. 17); *Min* est en effet celui qui «commande» toute la région des Anou [hiéroglyphes] (l. 18). Avec beaucoup d'épithètes, le texte nous représente cette région, soit qu'il parle expressément d'un point spécial, à savoir la montagne même [hiéroglyphes] (l. 3) d'où la pierre a été extraite et sur laquelle on a élevé la stèle, soit qu'il décrive d'une façon plus générale tout le pays (l. 4). La montagne est «auguste et primordiale» [hiéroglyphes] (l. 4), c'est elle qui se trouve à la tête [hiéroglyphes] (l. 4) des chaînes désertiques où règne Min et que le texte appelle [hiéroglyphes] (l. 4). Les expressions qui suivent semblent se rapporter spécialement à la montagne [hiéroglyphes], mais, à la faveur d'une amphibologie grammaticale ([hiéroglyphe] et [hiéroglyphe] étant tous deux masculins), les épithètes et les pronoms s'appliquent aussi bien à cette montagne précise qu'à toute la contrée : le texte ne paraît pas exiger une distinction d'ailleurs superflue. Mais cette expression de [hiéroglyphes] mérite de retenir notre attention.

Comment la traduire, tout d'abord? Une première manière de voir consisterait à traduire : « le pays » « de l'horizon » « d'Horus »; mais le dernier signe n'est pas le faucon : c'est bien, comme on peut s'en assurer par la photographie (Couyat-Montet, *op. cit.*, pl. XXXVII), la buse , tout à fait différente du faucon qui se trouve par exemple huit signes plus loin. — On pourrait encore comprendre : « le pays de l'horizon », mot à mot « horizontal » et voir dans un adjectif en -i̯ dérivé de , en s'appuyant sur l'adjectif (l. 18) « Coptite ». Mais cette interprétation se heurte à plusieurs faits. Dans , c'est et non qui est la désinence de l'adjectif, car si se lisait *ti̯* et si était son complément phonétique, on n'aurait pas intercalé entre les deux le déterminatif ; au reste fait partie du substantif même qui désigne « Coptos » et d'où l'adjectif est tiré par adjonction de la désinence [1]. Indépendamment de cela, peut-on voir dans un adjectif masculin singulier dérivé de ? Le problème qui se pose est double : comment écrit-on, dans l'inscription qui nous occupe, le groupe phonétique -*ti̯*, c'est-à-dire le -i̯ de dérivation adjective après un *t* (soit *t* du féminin, soit *t* dernière radicale)? D'autre part, quelle est la valeur syllabique exacte de dans notre inscription? Sur le premier point, l'examen du texte fournit les données suivantes : le -i̯ désinentiel ne s'écrit pas, exemple : « qui est devant » (l. 4), « qui (est) » (pronom relatif, l. 7); cela spécialement, semble-t-il, dans le cas où le *t* qui précède -i̯ est radical; si ce *t* est la marque du féminin, on écrit après le déterminatif : (l. 4) « qui appartient à l'ère primitive; archaïque, primordial ». La seconde face du problème est aussi indispensable à envisager : on sait en effet que la valeur syllabique de a évolué et qu'après s'être lu *ti̯u̯*, ce signe n'a plus servi à écrire que *ti̯*. Par malheur, la date exacte du passage de l'une à l'autre de ces valeurs n'a pas encore été déterminée; il nous reste la ressource de chercher dans le reste de l'inscription qui nous occupe d'autres exemples de et d'en fixer ainsi la valeur relative. Or ce signe ne se rencontre que dans le mot (l. 18) « Coptite » et y sert à écrire, comme nous l'avons vu, la suite *ti̯u̯* : il a donc encore ici sa valeur pleine primitive.

Ces deux recherches, dont la seconde sert de contre-épreuve à la première,

[1] Cf. sur ce point, *supra*, p. 123, note 5.

nous prouvent que si [hiéroglyphes] était un adjectif qualifiant [hiéroglyphes], on aurait écrit [hiéroglyphes], et que, [hiéroglyphe] devant se lire *tiu*, [hiéroglyphes] ne peut être que l'adjectif dérivé de [hiéroglyphes], mais au masculin pluriel[1]. Comme il n'y a pas, dans le contexte, de substantif masculin pluriel auquel cet adjectif puisse se rapporter, force est d'y voir un adjectif substantivé. Il faut donc traduire [hiéroglyphes] par : «le pays des habitants de l'horizon, mot à mot : des Horizontaux». Cette expression curieuse désigne, avons-nous vu, toute la contrée dont la Vallée de *Rohanou* et le mont appelé [hiéroglyphes] ne sont qu'une partie. Le texte parle de ce «Pays des Horizontaux» en termes pittoresques : c'est le «palais du dieu» [hiéroglyphes], c'est-à-dire le palais de *Min*, sa résidence préférée (l. 4); il est [hiéroglyphes] «doué de la vie d'Horus» (*ibid.*) : ceci nous reporte, — par le souvenir des générations et des générations, souvenir qui était encore bien vivant à la XI[e] dynastie, — aux temps très archaïques de la conquête horienne. Les tribus sémitiques venues d'Arabie par la Somalie et l'Érythrée avaient envahi peu à peu l'Égypte en remontant au nord dans le désert situé entre le Nil et la mer Rouge; le Faucon Horus les guidait et les protégeait; c'est lors du passage de ces clans du Faucon, c'est au contact d'Horus le conquérant, que toute cette région s'était pénétrée d'une «vie» nouvelle, dont elle était restée «imbue, imprégnée» pendant de longs siècles : [hiéroglyphes]. De là son nom de «nid divin» ou mieux «divinisé» [hiéroglyphes] (l. 4-5) : c'est le lieu où les dieux, Horus et Min, ont longtemps vécu et prospéré et où, depuis le départ d'Horus et sa conquête de la vallée du Nil, Min continue à vivre et à prospérer. A la date où est rédigée l'inscription, il y est toujours «florissant» : [hiéroglyphes] (l. 5). C'est son séjour de prédilection, «sa place sacrée de divertissement» [hiéroglyphes] (*ibid.*) «qui commande», au sens habituel du mot et aussi dans son sens géographique, «les contrées montagneuses de la Terre du Dieu» [hiéroglyphes] (l. 5-6).

Voilà une intéressante et poétique description de ce «Pays des Horizontaux» : elle mérite d'autant plus d'attention que la mention de ce pays est loin d'être fréquente dans les textes. Si nous consultons nos souvenirs, nous

[1] Il faut d'ailleurs remarquer qu'au lieu de [hiéroglyphe], on peut écrire aussi [hiéroglyphes] + déterminatif + pluriel, exemple : [hiéroglyphes] (l. 13). Mais cette orthographe n'a pas été employée ici, sans doute parce que le mot [hiéroglyphes], étant figuratif, n'a pas de déterminatif.

nous rappelons un seul autre texte qui permette un rapprochement avec le [hiéroglyphes] du Ouâdî Hammâmât : c'est un texte d'Ancien Empire, provenant du tombeau de [hiéroglyphes] à Assouan. Mais ceci réclame une discussion spéciale, car une faute de lecture dans ce texte a donné lieu à un contre-sens qui malheureusement s'est trop répandu dans le monde égyptologique et dont il serait sans doute utile de débarrasser la science.

Il s'agit de la lettre adressée par le roi Pépi II [cartouche] à l'explorateur Herkhouf à propos du nain [hiéroglyphes]. Sous le règne de Merenrâ, Herkhouf avait déjà, soit seul, soit en compagnie de son père, accompli d'audacieux et lointains voyages d'exploration dans la région du Haut Nil. Sous Pépi II, il s'était une fois de plus aventuré dans l'inconnu du Soudan égyptien, et avant de rentrer dans sa patrie, il avait annoncé par lettre au roi qu'il revenait d'expédition et qu'entre autres produits exotiques il aurait l'honneur de lui offrir un nain; ce serait, de mémoire d'homme, le second qu'on verrait à la cour du Pharaon : seul le roi [cartouche] en avait eu un. Pépi II, enthousiasmé et piqué dans sa curiosité, répondit aussitôt à Herkhouf, avant même que celui-ci fût rentré en Égypte : non seulement il accusait réception de sa lettre, mais encore il le remerciait chaleureusement, lui promettait force récompenses, lui recommandait de prendre toutes sortes de précautions à l'égard du nain et ne cachait pas son impatience à voir Herkhouf de retour avec le [hiéroglyphes]. On comprend que Herkhouf ait tenu à faire figurer sur la paroi de son tombeau une copie de la missive royale, si flatteuse pour lui. A deux reprises, il y est question du pays lointain dont le nain est originaire. Une première fois, résumant la teneur de la lettre de Herkhouf, le roi dit[1] :

[texte hiéroglyphique]

Tu as dit en cette tienne missive que tu amenais de la Terre des Horizontaux un Deng dansant le dieu, semblable au Deng que le scelleur de dieu Ba-our-zeded amena de Pount au temps d'Asesi..

[1] Inscription à l'extrême droite de l'entrée, l. 6-8.

Plus loin, le roi donne des instructions au voyageur, qui devra se rendre au palais le plus vite possible[1] :

Tu amèneras avec toi ce Deng que tu as amené de la Terre des Horizontaux, vivant, sain et sauf, pour les danses du dieu!

Comme on s'en rend facilement compte, ce pays appelé à deux reprises ne peut être interprété que comme étant le «Pays des Horizontaux», c'est-à-dire des habitants de l'horizon . Mais le texte, connu depuis 25 ans déjà, ne l'a pas été dès le début d'une façon très correcte, d'où certaines erreurs de traduction qu'il importe de signaler. Voici l'historique de la question, réduit à l'essentiel; d'abord nous suivrons les tâtonnements des éditions successives pour obtenir un texte sûr, puis nous examinerons les traductions de ce passage données par certains savants et les commentaires qu'ils y ont ajoutés.

Le texte qui nous intéresse a été édité à quatre reprises; nous entendons naturellement par «éditer» non pas reproduire telle quelle une édition antérieure, mais republier un texte en prenant pour base une revision soit de l'original même, soit d'une pièce documentaire telle qu'un estampage ou une photographie. Ce fut E. Schiaparelli qui en 1892 révéla au monde savant le tombeau de Herkhouf, alors récemment découvert, et qui, en publiant les textes et en essayant de les traduire, sut montrer leur importance au point de vue de la géographie ancienne du nord-est de l'Afrique[2]. Malheureusement, pour la locution qui nous intéresse, son texte donnait , avec un là où nous lisons actuellement ; et cela dans les deux passages où se rencontre l'expression[3].

[1] Inscription à l'extrême droite de l'entrée, l. 15-17.

[2] Ernesto Schiaparelli, *Una tomba egiziana inedita della VIa dinastia, con iscrizioni storiche e geografiche* (*Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, anno CCLXXXIX), Roma, 1892.

[3] Pour le premier passage : Schiaparelli, *op. cit.*, p. 38 (= p. 20 du tirage à part); pour le second : *ibid.*, p. 39 (= p. 21 du tirage à part). Cf. *ibid.*, p. 48 (= p. 30 du tirage à part), où l'expression est citée sous la même forme.

Dans la seconde étude que A. Erman consacra aux inscriptions de Herkhouf dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache* (en 1893)[1], ce savant réédita la lettre de Pépi II d'après des photographies et une copie de Bouriant. Or la lecture avec [hieroglyph] était abandonnée : Erman avait dû se rendre compte qu'elle était impossible et lisait, dans les deux passages[2], [hieroglyphs], avec le faucon [hieroglyph] au lieu du [hieroglyph] qu'avait lu le premier éditeur de l'inscription.

En 1894 paraissait le tome I du *Catalogue des Monuments de l'Égypte* publié sous la direction de J. de Morgan. On pouvait y trouver une nouvelle collation des textes de Herkhouf[3] et surtout une reproduction photographique de ces inscriptions. Dans le texte lui-même, on revenait à la lecture de Schiaparelli : [hieroglyphs] dans le premier passage[4], et [hieroglyphs] dans le second[5]. Mais la planche[6] qui accompagnait cette réédition, quoiqu'elle ne fût pas très bien venue, pouvait fournir un renseignement utile à l'observateur attentif. De l'inspection du premier passage on ne pouvait rien tirer, car les signes y étaient très indistincts. Dans le second passage, au contraire, il suffisait de comparer le soi-disant [hieroglyph] du mot [hieroglyphs] avec le [hieroglyph] bien certain contenu dans la locution [hieroglyphs] «sur le champ» de la colonne précédente : les deux signes étant très voisins et presque en face l'un de l'autre, la comparaison était facile[7]. On trouvera ci-contre un fac-similé de la photographie en cet endroit (fig. 1); il permettra de se rendre compte directement de la forme des signes. Le système d'éclairement ne donne nettement que l'ombre portée par la ligne dorsale de chaque signe; mais un simple coup d'œil révèle de notables différences entre le [hieroglyph] certain de droite et le signe douteux à étudier : 1° celui-ci est sensiblement plus long que [hieroglyph] : ce doit donc être non pas [hieroglyph] mais un oiseau à longue queue; 2° la ligne du dos est convexe dans [hieroglyph]; dans l'autre signe, elle est légèrement incurvée en sens contraire; 3° la nuque n'est pas rentrante comme pour [hieroglyph] : la tête, légèrement

Fig. 1.

[1] *Zeitschrift*, t. XXXI (1893), p. 65-73, *Der Brief des Königs Nefr-keȝ-rēʿ*.

[2] *Ibid.*, p. 66 et p. 69; de même p. 71.

[3] *Catalogue des Monuments*, I, p. 162-173.

[4] *Op. cit.*, p. 168, col. 5.

[5] *Ibid.*, p. 168, col. 14.

[6] *Ibid.*, planche servant de page 169.

[7] Erman s'était rendu compte de la différence très nette qui existe entre les deux signes, puisque, dans son édition, il avait jugé bon de remplacer par [hieroglyph] la lecture [hieroglyph] de Schiaparelli.

arrondie par derrière, se relie presque directement à la ligne du dos; 4° le dos ne finit pas comme dans en se courbant vers l'intérieur, mais il se prolonge sans changer de direction jusqu'à la fin. Conclusion : nous ne pouvons avoir affaire à . Quel oiseau est-ce donc? La photographie ne permet guère que des conjectures à ce sujet. En procédant par élimination, voici comment on peut raisonner : 1° c'est un oiseau à longue queue allant jusqu'à terre, donc , , , , ou ; 2° la ligne dorsale est légèrement concave : ce n'est donc pas ; 3° la nuque n'est presque pas rentrante : il ne faut donc pas penser à , ni même peut-être à ou à ; 4° le dos se prolonge dans la même direction : ce n'est donc pas . Toutes ces remarques seraient d'ailleurs confirmées par l'examen de ces signes dans d'autres passages de l'inscription. Il reste donc à choisir entre , et peut-être et . Ici peuvent intervenir des notions grammaticales. On voit difficilement ce que viendrait faire le faucon dans comme le lisait Erman (*Zeitschrift*, t. XXXI, 1893, p. 66, 69, 71); peut-être pourrait-on penser qu'il jouerait ici le rôle de déterminatif des noms de divinités, les étant les «Lumineux» ou «Mânes» de l'autre monde : mais, dans ce rôle, c'est et non qui est employé sous l'Ancien Empire; le mot, d'autre part, aurait deux déterminatifs, ce qui semble peu régulier. éliminé, le choix nous reste entre , et . Or si était malencontreux dans ce mot, le serait encore plus, à moins d'y voir une métathèse apparente, étant pour et ces deux derniers signes étant les compléments phonétiques de ; cependant cette orthographe, quoique théoriquement justifiée, ne semble pas être usitée sous l'Ancien Empire : quand le complément phonétique est écrit, il l'est devant et non après . Restent et : or n'aurait que faire ici, ce signe n'étant jamais déterminatif et se lisant . Tout compte fait, est le signe qui irait le mieux ici, comme phonétique *tiu*, le mot entier étant le pluriel d'un adjectif dérivé de «horizon». Ainsi, dès 1894, on pouvait lire le mot qui nous occupe .

Enfin en 1903 paraissaient les *Urkunden des Alten Reichs* de Kurt Sethe, où toutes les inscriptions du tombeau de Herkhouf étaient rééditées sous une forme plus correcte[1]. Les bases de cette nouvelle collation étaient : une

[1] K. Sethe, *Urkunden*, I, p. 120-131.

comparaison d'Erman avec l'original même, et une dernière confrontation avec un estampage, due à Sethe[1]. Or, dans les deux passages étudiés, cette nouvelle édition donne : dans le premier, l'éditeur a soin de mettre en note[2] que le signe est «deutlich *tjw*, nicht ;»; dans le second[3], il ajoute un «*so*» au-dessous du même signe.

Comme on le voit, au cours des quatre éditions successives consacrées à la lettre du roi Pépi II à Herkhouf en 1892, 1893, 1894 et 1903, dès 1894 on pouvait deviner le texte correct et après 1903 le doute n'était plus possible pour la question de lecture. Malheureusement, si le texte s'améliorait rapidement, il n'en était pas de même des traductions, qui trop longtemps demeurèrent fausses.

On comprend qu'au début, à une époque où tout le monde lisait ou même , on ait traduit par «Terre des Mânes» ou par des expressions similaires. Aussi bien, c'est ce qu'ont fait presque tous les savants qui, de près ou de loin, se sont occupés de cette question.

Le premier éditeur et premier traducteur E. Schiaparelli, en 1892, comprit naturellement «della Terra degli Spiriti beati»[4]. — Rendant compte de l'ouvrage de Schiaparelli, G. Maspero[5] ne modifia pas cette traduction : «Terre des Mânes»[6], «Terre des Esprits»[7], c'est ainsi qu'il rendait . De là des commentaires curieux : «(Le nain) de Hirkhouf passait pour être originaire de la *Terre des Esprits*. La *Terre des Esprits* n'est pas une région déterminée, c'est un terme emprunté aux croyances populaires de l'Égypte et répondant au même ordre d'idées qu'exprime le nom de *Île de Double* connu par le Conte de Saint-Pétersbourg. De même qu'on plaçait au Midi l'origine du Nil terrestre, on y mettait des contrées où vivaient les âmes des morts. Ces contrées avaient, à côté de leur population funèbre, une population vivante douée de connaissances magiques ou de figure particulière, qui

[1] K. Sethe, *Urkunden*, I, p. 120.

[2] *Ibid.*, p. 128, note *d*.

[3] *Ibid.*, p. 130.

[4] *Una tomba egiziana inedita della VI^a dinastia* (*Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, anno CCLXXXIX), 1892, p. 38, 39 et 48 (= p. 20, 21 et 30 du tirage à part).

[5] G. Maspero, *Sur les nouvelles tombes d'Assouan*, *Revue critique*, 1892, t. II, p. 358-366 = *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. VI, p. 15-28.

[6] *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, p. 21, 25.

[7] *Ibid.*, p. 28.

en rendait les individus recommandables à titres divers.» — La même année, A. Erman traduisait de même : «aus dem Geisterlande»[1]. — En janvier 1893, à son cours du Collège de France[2], G. Maspero traduisait «Terre des Mânes» ou «Terre des Morts», ce qui était pour lui le thème d'un commentaire très intéressant[3] : on nous permettra de le reproduire ici en entier, car il a sans aucun doute puissamment contribué à la diffusion, dans le monde savant, de cette notion de «Terre des Mânes». «Le *Danga* provient de pays lointains et à demi fabuleux. Celui d'Assi avait été ramené du Pouanit, c'est-à-dire des régions qui bordent la mer Rouge au sud de l'Égypte; celui d'Hirkhouf avait été trouvé dans le pays d'Amami, c'est-à-dire dans la région du désert nubien située sur la rive gauche du Nil, au nord de la seconde cataracte, s'étendant jusque vers la Grande Oasis Thébaine. Mais ce dernier n'était là que par hasard, et le commerce, les chances de la guerre ou de la chasse, l'y avaient conduit de la *Terre des Mânes*, , de la *Terre des Morts*. Cette mention d'origine mystérieuse, nous la retrouverions probablement, si nous avions les documents originaux du voyage de Biourdidi sous Assi : le *Danga* de ce temps devait avoir été amené au pays de Pouanit d'un pays différent, mal connu des Égyptiens. Le *Conte du Naufragé*, découvert et traduit par M. Golénischeff, nous montre quelle idée on se faisait de ces terres lointaines. Il décrit une *île de Double*, , qui est proche parente de la *Terre des Mânes*, et qui est habitée par des serpents surnaturels doués d'intelligence et de voix humaine. Les régions situées aux extrêmes limites de l'horizon géographique apparaissaient aux Égyptiens comme peuplées d'êtres extraordinaires. Elles touchaient à ces montagnes infranchissables qui entouraient le monde et sur lesquelles les dieux vivaient; elles formaient par conséquent un pays intermédiaire, une sorte de marche interposée entre le ciel et la terre, tenant de l'un et de l'autre, susceptible de nourrir des habitants placés en rapports avec l'un et avec l'autre. Un *Danga* de la *Terre des Mânes*

[1] *Zu den Inschriften des Ḥr-ḫwf* (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XXX), p. 81; de même dans l'article du même auteur, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLVI (1892), p. 574-579.

[2] Conférence publiée dans le *Recueil de travaux*, t. XIV (1893), sous le titre *Sur une formule du Livre des Pyramides*, p. 186 et seq., rééditée dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 430 et seq.

[3] Même conférence : *Recueil*, XIV, p. 186-187 = *Études de mythologie*, p. 430-431.

n'était peut-être pas lui-même un être surnaturel; mais il venait d'un pays où les êtres surnaturels, Mânes [hieroglyphes], ou Doubles [hieroglyphe], abondaient, et cela lui donnait des allures particulières et une valeur considérable.»

Vers la même époque, Lefébure, dans un article sur le *Fou de cour en Égypte*[1], parlait à diverses reprises du nain rapporté d'Afrique centrale pour égayer par ses bouffonneries les loisirs du pharaon. Sa traduction ne différait pas des précédentes : «région des Bienheureux[2], pays des Bienheureux[3], région des Mânes»[4]. Voici quelques-unes des réflexions géographiques et mythologiques que lui inspirait la lecture du récit de l'explorateur : «Herkhuf... ramena de ses expéditions des richesses considérables, ainsi qu'un Tenka de la région des Bienheureux. C'est le Haut-Nil qui est ainsi qualifié, soit à cause de son éloignement de l'Égypte d'où émigraient les âmes, soit à cause du teint noir de ses habitants, car l'ombre des morts égyptiens était censée noire, croyance inverse de celle des Nègres, qui regardent aujourd'hui les blancs comme des fantômes[5].»

La même année 1893 voyait la réédition d'A. Erman, qui lisait [hieroglyphes] et traduisait comme auparavant «aus dem Geisterlande»[6]. Cela l'amenait à rappeler un texte de très basse époque (Tibère) où Osiris était appelé [hieroglyphes] «der Gott von Ägypten, der Herrscher bis zu den beiden(?) Gauen des *Geisterlandes*». Le rapprochement tombe de lui-même maintenant que nous lisons [hieroglyphe] et non plus [hieroglyphe] ou [hieroglyphe] dans le texte de Herkhouf. Mais il était assez séduisant à l'époque pour conduire R. Pietschmann à fondre les deux données : celle de Herkhouf sous la VIe dynastie (être bizarre ramené du Pays des Mânes) et celle du temps de Tibère (Osiris maître du Pays des Mânes); en conséquence, il rappelait une légende d'après laquelle Osiris aurait ramené avec lui, de pays lointains, des satyres[7]. Le rapprochement d'Erman et celui de Pietschmann furent d'ailleurs détruits en 1895 par A. Wiedemann, qui fit remarquer entre autres que l'expression [hieroglyphes]

[1] *Muséon*, 1893, t. XII, p. 155-163 = *Œuvres diverses*, t. II, p. 307-319.

[2] *Œuvres diverses*, t. II, p. 308.

[3] *Ibid.*, p. 309, dans la traduction des deux passages plus haut cités de l'inscription.

[4] *Ibid.*, p. 314.

[5] *Œuvres diverses*, t. II, p. 308.

[6] *Der Brief des Königs Nefr-keȝ-re', Zeitschrift für äg. Spr. u. Altert.*, t. XXXI, p. 66 et 69; de même p. 71.

[7] *Die Satyrn des Osiris*, *Zeitschrift*, t. XXXI, p. 73-74.

dans le texte d'époque romaine désignait purement et simplement l'autre monde[1].

Après la publication du *Catalogue* de J. de Morgan, les choses en restèrent là et l'on traduisit comme par le passé l'expression qui nous intéresse, — sans doute parce que la photographie du *Catalogue* ne fut pas consultée; la notion de « Terre des Mânes » se répandit de plus en plus dans le monde égyptologique. A. Wiedemann, dans l'article cité plus haut (1895)[2], traduisait toujours « Geisterland ». La même année paraissait le tome I de l'*Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique,* où G. Maspero développait incidemment les mêmes idées qu'auparavant : « (Les Égyptiens) contaient qu'à force de remonter le courant, les matelots finissaient par atteindre une contrée indécise, placée comme une sorte de marche entre ce monde et l'autre, une *Terre des Mânes,* dont les habitants n'étaient déjà plus que des nains, des monstres et des esprits[3] ». « Tout ce qui se trouvait derrière Pouanit était réputé région fabuleuse, une sorte de marche intermédiaire entre le monde des hommes et celui des dieux, *Île de Double, Terre des Mânes,* où les vivants coudoyaient les âmes des morts[4]. » Toujours en 1895, M. Chassinat, à propos d'une « insula *necrôn* » mentionnée par Pline, parlait d'« une partie de la côte de la mer Rouge, le [hiéroglyphes], la *Terre Divine,* qui avait reçu le nom de *Terre des Mânes* ou des *Bienheureux,* [hiéroglyphes] »[5] et renvoyait, pour cette dénomination, au texte de Herkhouf.

Toutes ces traductions : « Terre des Mânes », « Terre des Bienheureux », « Terre des Morts », « Terre des Esprits », « Geisterland », « Terra degli Spiriti beati », étaient-elles justifiées? Il ne le semble pas, même en s'en tenant au texte fautif dont on disposait tout d'abord. En effet, partout où ce texte était cité, soit sous la forme [hiéroglyphes], soit sous la forme [hiéroglyphes][6],

(1) A. Wiedemann, *Varia,* n° 2, *Recueil,* t. XVII, p. 1-4.

(2) *Ibid.,* p. 3 et 4.

(3) G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 19; à la note 5, Maspero rappelle que « la *Terre des Esprits* est mentionnée dès la VIe dynastie dans le récit des voyages d'Hirkhouf ».

(4) *Ibid.,* p. 397.

(5) Chassinat, *Çà et là,* n° III, *Recueil de travaux,* t. XVII, p. 53.

(6) Remarquons en passant que la présence de [hiéroglyphe] dans ce mot devait elle-même paraître suspecte; quelle peut être, en effet, la fonction de ce signe? Sans doute y voyait-on un déterminatif de noms divins : mais, comme nous l'avons vu plus haut, [hiéroglyphe] faisait alors double emploi avec [hiéroglyphes] dans lequel on voyait également un déterminatif divin, et de plus on attendait [hiéroglyphe] et non [hiéroglyphe].

le triple déterminatif était lu invariablement . Or ce signe devait par lui-même inspirer des doutes sur la traduction «Mânes» et sur les commentaires géographiques ou mythologiques, parfois si aventureux, auxquels elle avait donné lieu. A tout prendre, il est probable que l'on y voyait une simple variante de . Or, à y bien réfléchir, une confusion de et de était difficile à admettre : représente un personnage portant la barbe et assis à la manière orientale, s'en distingue par un accessoire caractéristique : la plume d'autruche piquée dans la coiffure. De là deux remarques.

1° Le signe est connu comme déterminatif général des noms de divinités ou de morts vénérables, mais pas avant le Moyen Empire : sous l'Ancien Empire, et en particulier dans des textes comme celui de Herkhouf, c'est plutôt qui joue communément ce rôle; pour des raisons qu'il y aura lieu de préciser, n'est guère employé comme déterminatif que derrière le nom d'Osiris et parfois derrière le mot signifiant dieu en général. Voici d'ailleurs, à ce sujet, le résultat du dépouillement des textes de Herkhouf[1] et aussi des inscriptions de qui sont de la même époque et proviennent aussi de Contra-Syène[2]. Le déterminatif se rencontre après «maître, roi» (Herkhouf B 1, 2, 3, 4, C 1, D 10, 11, 15; Pepi-Nekht D 4, 5, 6, 7, 8, 10, 10), après (Herkhouf D 5), après «Horus» (Herkhouf B 3; Pepi-Nekht A 3, D 16), après «souverain» (Herkhouf B 14); exceptionnellement après «dieu» (Herkhouf D 7, 17). On ne trouve employé comme déterminatif que pour «Osiris» (Herkhouf A 2, 2) et pour «dieu» (Herkhouf A 1, 1, 2, 6, 7; Pepi-Nekht A 4, C 2, D 2)[3]. Les noms de divinités autres que Horus et Osiris n'ont point de déterminatif. Ainsi, considéré dans comme un équivalent de constituerait ou un anachronisme ou une anomalie.

2° Mais, d'autre part, est un signe très particulier, dont l'emploi n'a rien à voir avec celui de : Wiedemann le signalait lui-même dans le travail cité

[1] Pour sérier les différentes inscriptions de Herkhouf, il est fait usage ici des mêmes lettres que dans l'édition des *Urkunden*, I, p. 120-131.

[2] Mêmes lettres que dans *Urkunden*, I, p. 131-135.

[3] Il en est de même dans l'inscription, presque contemporaine, de , où détermine les mots , , et , tandis que l'usage de est restreint à .

plus haut[1] : « Das Determinativ [hiéroglyphe] welches hier hinter [hiéroglyphes] steht, determinirt in der Una-Inschrift den Namen der Neger ». En effet, dans l'inscription de [hiéroglyphes] on rencontre [hiéroglyphe] (ou ses variantes avec bandeau à nœud autour de la tête)[2] comme déterminatif des noms des peuples barbares soit asiatiques, soit africains; comme noms d'Asiatiques[3], il faut citer [hiéroglyphes] (l. 13); par extension, [hiéroglyphe] est ajouté, à titre de déterminatif, à tout nom qui s'applique à ces Asiatiques : [hiéroglyphes] (25), [hiéroglyphes] (26)[4], [hiéroglyphes] (27), [hiéroglyphes] (29), [hiéroglyphes] (29), [hiéroglyphes] (32); de même pour les peuplades africaines : [hiéroglyphes] (15, 15, 15, 16, 16, 18), [hiéroglyphes] (16), ou pour les noms qui s'appliquent occasionnellement à des Africains : [hiéroglyphes] (46)[5]. Mais il y a mieux, et [hiéroglyphe] se rencontre dans les textes de Herkhouf eux-mêmes et dans ceux de Pepi-Nekht, après des noms de peuplades barbares, spécialement africaines : [hiéroglyphes] (Herkhouf B 12, 12, 13), [hiéroglyphes] (Pepi-Nekht D 11). Wiedemann avait donc raison de trouver trop vague la traduction courante « Terre des Mânes », et de voir dans [hiéroglyphes] une contrée réelle et non un pays imaginaire; c'est un terme non pas de cosmographie mythologique, mais de géographie terrestre : « ein irdischer, geographisch fassbarer Begriff »[6].

Après 1903, date de publication des *Urkunden* de l'Ancien Empire, la notion de « Terre des Mânes », malgré les corrections qu'apportait cette nouvelle édition, n'a fait que se répandre de plus en plus; elle est devenue une idée courante, admise par tous; il serait donc temps de la déraciner. La dernière édition[7] des *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, de G. Maspero, porte toujours, à propos de l'« Île du Double » décrite dans le *Conte du Naufragé* : « Elle n'était même que le reste d'une terre plus grande, une *Terre des Doubles*[8] que

[1] *Recueil de travaux*, t. XVII, p. 4, note 1.

[2] Ne pas confondre ces signes 1° avec l'homme [hiéroglyphe] à la tête munie d'une sorte de mèche flottante qui détermine souvent le mot [hiéroglyphes] (l. 22, 23, 24, 24, 25, 25); 2° avec l'homme à bandeau noué mais sans plume [hiéroglyphe] qui détermine parfois le même mot [hiéroglyphes] (l. 16, 26), à côté des déterminatifs [hiéroglyphe] (homme portant deux casse-tête [hiéroglyphe]) (l. 14) et [hiéroglyphe] (l. 31).

[3] Il s'agit des [hiéroglyphes].

[4] Par contre, ce même mot [hiéroglyphe] reçoit le déterminatif [hiéroglyphe] quand il s'agit de troupes égyptiennes : [hiéroglyphes] (l. 18), [hiéroglyphes] (l. 22, 28, 30).

[5] Par contre, quand [hiéroglyphe] s'applique à des Égyptiens, il a comme déterminatif [hiéroglyphe] : [hiéroglyphes] (l. 17).

[6] *Recueil*, t. XVII, p. 3.

[7] Sans date.

[8] *Sic.*

les Égyptiens de l'empire memphite plaçaient au voisinage de Pouanît et de la région des Aromates»[1]. En 1907, dans ses *Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne*, Amélineau parle fréquemment de la «Terre des Mânes»[2] ou «Terre des Khous»[3] ou «Terre des Ancêtres»[4], faisant allusion au pays d'origine du «Danga» de Herkhouf. En 1913, J. Baillet, dans sa thèse sur la morale égyptienne, rappelle que Herkhouf «pour avoir offert à Pépi II un nain *danga* de la Terre des Mânes, reçut des félicitations officielles»[5]. Enfin, dans un livre tout récent (1916) sur la géographie de l'Afrique ancienne d'après les documents égyptiens, E. Schiaparelli cite plusieurs fois (sic)[6] et en parle en ces termes : «[7] *To-àchu* «la terra dei beati», eufemismo che, nella iscrizione de *Hirchuf*, indica la terra incognita di là degli estremi limiti dell'*Amam* allora conosciuti, e che corrisponde approssimativamente alla zona equatoriale»[8].

Toutes ces traductions se heurtent aux mêmes objections que celles qui les avaient précédées; de plus — si tant est que certaines d'entre elles n'ignorent pas la correction de ou en — elles sont incompatibles avec cette désinence : n'a absolument rien de commun avec le mot que l'on traduit par «Khous» ou «Mânes»; c'est le pluriel substantivé d'un adjectif dérivé de «horizon». Il faut donc bien comprendre, dans le texte de la lettre de Pépi II à Herkhouf : «Pays des habitants de l'horizon», ou, si l'on accepte ce néologisme commode : «Pays des Horizontaux»[9].

Ce nom de peuple, écrit dans Herkhouf et dans l'inscription du Ouâdi Hammâmât, est donc le pluriel de l'adjectif si fréquemment

(1) *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Introduction, p. LXXIII; en note, référence est faite au texte de Herkhouf.

(2) *Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne*, t. I (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses, vol. 21, 1er fascicule), p. 104.

(3) *Ibid.*, p. 113, 114 et *passim*.

(4) *Ibid.*, p. 123, avec l'orthographe (sic), qui assimile complètement le mot de Herkhouf au mot qui signifie «Mânes».

(5) J. Baillet, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte*, p. 206.

(6) E. Schiaparelli, *La geografia dell'Africa orientale secondo le indicazioni dei monumenti egiziani*, p. 296 et 297 (n° 358).

(7) *Sic*.

(8) E. Schiaparelli, *op. cit.*, p. 285 (n° 304).

(9) Erman, dans son *Aegyptisches Glossar* (1904), p. 5, lit correctement *Bhtjw* et rend ce mot par : «fabelhaftes Volk?».

ajouté, dans les textes religieux, au nom d'Horus : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], et variantes. Les Pyramides, elles aussi, parlent d'« Horizontaux ». Le mot est parfois employé comme adjectif; exemple [1] :

[hiéroglyphes]

Ah! ces dieux horizontaux qui sont aux confins du ciel!... Prenez donc le bras de ce N!

Voici encore un exemple de cet adjectif [2] :

(sic)

[hiéroglyphes] 487

[hiéroglyphes]

Tu t'es emparé de son odeur : tu es parfumé comme Râ lorsqu'il paraît à l'horizon et que les dieux horizontaux lui témoignent leur bienveillance.

On rencontre également ce mot en fonction de substantif [3] :

[hiéroglyphes] 357 [hiéroglyphes]

[hiéroglyphes]

Les Horizontaux arrivent à lui (à N.), prosternés sur leurs visages.

Jusqu'ici, nous avons traduit « Horizontaux » ou « habitants de l'horizon ». Mais l'horizon, tel du moins que nous le concevons, peut-il être *habité?* N'y aurait-il pas lieu de reviser les notions actuellement répandues sur ce que les Égyptiens appelaient [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]? Ce mot désigne-t-il bien, comme on semble l'admettre généralement, cette ligne abstraite qui sépare le ciel et la terre et que nous appelons « horizon »? Il est permis dès maintenant d'en douter; et il va s'agir d'étudier directement cette question.

(1) Pépi 161.

(2) N 486-487 = N 697.

(3) P 356-357 = N 1071. Les exemples de ce mot au pluriel sont assez rares. On peut citer encore, comme exemples du mot en fonction d'adjectif : [hiéroglyphes] (*Urkunden*, IV, 142, 13 = L., *D.*, III, 59*a*, l. 2-3 de l'inscription : remarquer l'orthographe, identique à celle de la stèle du Hammâmât), [hiéroglyphes] (*Livre des Morts*, chap. CXLI, d'après *Nou*), [hiéroglyphes] (*Rituel d'Amon*, XVII, 3-4). Au chapitre XVII du *Livre des Morts*, on rencontre aussi le substantif pluriel : [hiéroglyphes] *Iouya* (Naville, pl. 12), [hiéroglyphes] *Nebseni*, *Am* et *Pc* (Naville, *Todtenbuch*, II, p. 47), [hiéroglyphes] *Cc* (*ibid.*), [hiéroglyphes] *Da*, [hiéroglyphes] *Cb*, [hiéroglyphes] *Ba*, [hiéroglyphes] *Bb*.

II. — L'*AKHIT* DANS LA GÉOGRAPHIE

ET LA COSMOGRAPHIE ÉGYPTIENNES.

La traduction courante du mot [1], dont est une variante de date plus récente, est «horizon».

Au début de la science, le sens accrédité était : «Montagne Solaire»; Champollion, en effet, voyait dans (seule orthographe alors connue pour ce mot) «un groupe composé du signe Montagne et du disque du soleil»[2], c'est-à-dire surmonté de ⊙; aussi lisait-il ce signe en analysant ses deux éléments : il y voyait donc un mot composé qu'il transcrivait ⲧⲱⲟⲩⲣⲏ, ⲡⲧⲱⲟⲩⲡ̄ⲣⲏ «la Montagne du Soleil», «la Montagne Solaire»[3]. Puis on apprit à connaître la vraie lecture de ce signe, grâce à des variantes telles que . Dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*, Brugsch, tout en rectifiant en conséquence la lecture du mot, ne fit que confirmer le sens admis depuis Champollion; il traduisait en effet : «Bezeichnung des Punktes am Himmel, an welchem die Sonne auf- und an welchem sie untergeht nach vollgebrachtem Tageslaufe. Gewöhnlich wird dieser Ausdruck nach Champollion «Montagne Solaire» übersetzt[4].» Mais plus tard Brugsch songea à tirer de la racine «briller», et cette étymologie le conduisit à une nouvelle traduction : « bezeichnet ganz allgemein die von der Sonne erleuchtete Lichtsphäre der Oberwelt»[5]. Ce que Brugsch entend exactement par cette «sphère lumineuse du monde d'en haut», il ne nous le dit pas; mais il est intéressant de relever chez lui cette tentative d'élargissement du sens à donner à . Dans la suite, ce fut la traduction «horizon» qui finit par s'accréditer de plus en plus : c'est elle qui actuellement encore sert couramment à rendre le mot ; elle n'est en somme qu'une extension du sens proposé au début par

[1] La lecture n'est pas connue d'une façon sûre: on ne sait s'il faut donner ici à sa valeur pleine ou sa valeur abrégée , ni si la dernière radicale fait réellement partie du mot.

[2] Champollion, *Dictionnaire égyptien*, Paris, 1841, p. 10, n° 7.

[3] Champollion, *Grammaire égyptienne*, Paris, 1836, p. 311 et *passim; Dictionnaire égyptien*, p. 10.

[4] Brugsch, *Hier. — Demot. Wörterbuch*, I, 1867, p. 112-113.

[5] Brugsch, *Supplément*, p. 131. De même dans son *Dictionnaire géographique* (1879), p. 563 et *passim*, le mot est traduit par «sphère lumineuse».

Champollion : «Montagne Solaire», puisqu'elle désigne d'une façon générale la ligne circulaire où s'arrête notre vue et où la terre semble toucher le ciel : de cette ligne circulaire, la traduction de Champollion ne désignait que la partie orientale et la partie occidentale; le sens nouveau «horizon» fut sans doute adopté à cause d'expressions comme «horizon septentrional», d'où l'on pouvait conclure que le mot s'appliquait à n'importe quel point cardinal et non pas seulement à l'est et à l'ouest. Après Brugsch, tous les dictionnaires égyptiens prirent l'habitude de traduire par «horizon» le mot qui nous occupe[1].

Cependant, à côté de cette traduction généralement admise, certains savants en proposaient d'autres, soit incidemment et sans y attacher beaucoup d'importance, soit en y insistant et en donnant des commentaires. Dans son *Vocabolario geroglifico,* S. Levi rendait habituellement le mot par «orizzonte», mais souvent aussi par «firmamento»[2] ou «cielo»[3], sans d'ailleurs donner des preuves à l'appui de cette traduction. — K. Sethe, parlant du temple solaire élevé par le roi, traduisait son nom par «Lichtkreis»[4]; l'idée de «Licht» lui était sans doute suggérée par l'étymologie que Brugsch en son temps avait déjà lancée; quant à l'idée de «Kreis», elle était évidemment due à l'influence du déterminatif. — Dans son vocabulaire, A. Erman proposait aussi «Lichtreich» à côté de «Horizont»[5]. Enfin, à deux reprises, Maspero eut l'occasion d'étudier le sens de notre mot. En 1899, rendant compte de l'ouvrage de Griffith (*Hieroglyphs*), il parlait ainsi du signe : «L'ovale aplati représente un terrain vu de haut et arrondi aux deux extrémités, soit, avec la valeur *aït*, une île. Avec la lecture *khouït*, nous admettons le sens horizon, qui, tel qu'on le comprend chez nous, ne répond pas à l'idée égyptienne. Si l'on étudie les figures du *Livre de l'Hadès,* on s'aperçoit que l'ovale est la forme prêtée par les Égyptiens à chacune des deux régions en lesquelles le monde se divisait, la région

[1] Par exemple S. Levi, *Vocabolario geroglifico,* VI (1888), p. 172 : «L'orizzonte; il punto del cielo nel quale il sole sorge, ed il punto dove il sole tramonta». De même, *ibidem,* VIII (1894), p. 288; Pierret, *Vocabul. hiérogl.,* 1875, p. 414 : «horizon»; A. Erman, *Aegyptisches Glossar* (1904), p. 5 : «Horizont».

[2] *Vocabolario geroglifico,* VI, p. 172.

[3] *Ibid.,* VII (1889), p. 277.

[4] Kurt Sethe, *Aegypt. Zeits.,* t. XXVII (1889), *Die Heiligtümer des Re' im alten Reich,* p. 111; S. Levi (*Vocab. ger.,* VIII, p. 288) reprend cette traduction : «cerchio di luce».

[5] A. Erman, *Aegyptisches Glossar,* p. 5.

du jour et la région de la nuit. Elles se terminaient à chaque extrémité par une sorte de cirque rocheux, aux pentes recouvertes de sable; au fond, un défilé étroit conduit la barque solaire à la région voisine, ou bien une tête de déesse sort avec deux bras étendus suivant le contour du cirque. Sans insister sur ce sujet qui demandera une étude plus longue, j'ajouterai que le nom d'Harmakhis désigne non pas, comme nous le traduisons d'ordinaire, l'Horus dans les deux horizons, mais Horus dans les deux régions du monde, dans le domaine du jour et dans le domaine de la nuit »[1]. Plus tard, dans son édition de Sinouhit, Maspero revenait encore sur cette interprétation : « Ce mot, qu'on traduit d'ordinaire par horizon, désigne à proprement parler la partie du monde qui est délimitée par la course du soleil, l'ovale ⊂⊃ bordé de hautes montagnes que le soleil éclaire pendant le jour : le signe, qui sert à l'écrire, représente les deux cirques montagneux où le soleil paraît le matin au sortir de la nuit et où il disparaît le soir pour rentrer dans les ténèbres »[2].

Ainsi nous nous trouvons en présence de deux théories sur la nature de la. La théorie courante l'identifie avec notre « horizon »; une autre théorie, présentée sous des formes assez diverses par certains savants, voudrait y voir une région étendue, soit la « sphère lumineuse » du monde d'en haut, soit le « cercle » ou « le royaume de la lumière », soit une des deux régions du monde, la région diurne et la région nocturne. Mais c'est évidemment la théorie courante et la traduction communément employée qu'il faut avant tout examiner, car si c'est là que gît l'erreur, il importe, du fait même de son extension, de la reconnaître et de la combattre.

Aussi bien, avant même d'étudier les textes, il est difficile d'admettre que les Égyptiens aient possédé, dès l'origine, la notion d'un « horizon » pris dans son acception actuelle, et que le mot ait servi à la désigner. Et cela pour des raisons psychologiques. Réfléchissons un peu à ce que nous appelons de nos jours « horizon ». Par ce mot on entend, d'après les dictionnaires, la ligne abstraite qui, pour un observateur, semble borner[3] le champ visuel

[1] *Revue critique*, 1899, II, p. 262-263 = *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. V, p. 121.

[2] G. Maspero, *Les Mémoires de Sinouhit* (*Bibliothèque d'Étude*, tome I), Caire, 1906, p. 61.

[3] Ὁρίζων (sous-entendu κύκλος) vient en effet de ὁρίζω « limiter, borner ».

en séparant le ciel et la terre (ou la mer) au point où le regard est tangent à la surface terrestre. Cette notion n'est-elle pas justement bien «abstraite», bien géométrique, et bien loin de la mentalité d'un peuple primitif? Les premiers Égyptiens pouvaient-ils concevoir cette ligne théorique, limite commune du ciel et de la terre? N'est-ce pas à tort qu'on leur prête une notion aussi peu concrète et aussi moderne? Oui, sans doute, c'est là une idée trop scientifique pour qu'on puisse l'attribuer gratuitement aux anciens Égyptiens. Ce mot de est attesté très fréquemment dans des textes qui, pour la plupart, remontent à la plus haute antiquité qu'il nous soit donné de connaître : à savoir les Pyramides. Il est impossible d'admettre que dès cette époque très reculée, le peuple de l'Égypte soit arrivé, à force d'abstraction, à se créer le concept d'«horizon», car ce concept serait le seul élément de leur géographie et de leur cosmographie qui ne répondrait pas à quelque chose de concret et de matériel. Que plus tard, après le développement des sciences exactes, des savants égyptiens, géomètres ou mathématiciens, aient pu concevoir l'«horizon» à notre manière à nous, modernes, c'est ce qui est possible et même infiniment probable; mais une théorie qu'il n'est pas possible d'accepter, c'est celle qui fait traduire par «horizon» sans avertir le lecteur : cette théorie ne tient aucun compte des différences qui doivent exister entre une formule religieuse composée aux temps préhistoriques et un texte daté des Ramessides ou des Ptolémées, elle confond la mentalité d'un peuple primitif avec celle d'un peuple civilisé et a l'air de considérer la civilisation, la langue et les idées égyptiennes, cinq ou six fois millénaires, comme indépendantes des lois d'évolution historique, comme constituant une sorte de bloc compact où tout se tient et où n'importe quel élément est contemporain de n'importe quel autre.

Non, la n'est pas une ligne abstraite, et l'étude des documents égyptiens ne peut que nous confirmer dans cette opinion. Et tout d'abord, nous avons rencontré, par deux fois, la mention d'une «Terre des soi-disant Horizontaux» : dans la missive de Pépi II à Herkhouf, dans l'inscription de Mentou-hotep II à Ouâdî Hammâmât. Si l'on confronte cette expression avec le mot qui lui équivaut, on en tire l'équation = : en d'autres termes, l'«horizon» que désigne le mot est une vraie «terre», un véritable «pays». C'est une étendue, une région : sans doute elle est moins

rapprochée, moins accessible que d'autres contrées, mais elle n'est pas pour cela moins réelle. Comme tout pays, elle a des habitants. Tout un peuple plus ou moins mythique vit là-bas. Ce sont les [hieroglyphs] de Herkhouf, les [hieroglyphs] de Mentou-hotep II; dans les textes religieux aussi, on les rencontre assez souvent : on a vu plus haut trois passages des Pyramides où interviennent soit des [hieroglyphs], soit des [hieroglyphs] ou [hieroglyphs]. On a vu plus haut également des [hieroglyphs] nommés par une inscription de la XVIIIe dynastie. Les livres funéraires postérieurs n'ignorent pas non plus ces êtres lointains. Au chapitre CXLI du *Livre des Morts*, il est également question de dieux de ces régions[1] :

45 [hieroglyphs] 46 [hieroglyphs] 47 [hieroglyphs]

. . . aux dieux des *tell*, aux dieux de l'*Akhit*, aux dieux des roselières. . .

Dans le Rituel du culte journalier d'Amon[2], on mentionne ces mêmes dieux, dans une phrase où l'expression «dieux de l'*Akhit*» semble résumer et comprendre à la fois les «dieux occidentaux» et les «dieux orientaux» :

[hieroglyphs]

Les dieux occidentaux te font offrande, les dieux orientaux te magnifient : l'Ennéade des dieux de l'*Akhit* te salue.

A côté du mot [hieroglyphs], on trouve dans les textes religieux une autre désignation de ces habitants : c'est la périphrase [hieroglyphs] «ceux qui sont dans l'*Akhit*». Cette périphrase, déjà usitée aux époques anciennes, devient particulièrement fréquente dans les textes plus récents, où elle joue le rôle d'un mot composé. Les habitants de l'*Akhit*, des dieux sans doute comme tous ceux dont parlent les Pyramides (cf. [hieroglyphs] et le déterminatif [hieroglyphs]), promènent le roi au cours de ses navigations dans l'autre monde, de concert avec les

(1) *Papyrus de Nou*, XV, 45-47 (cité d'après Budge, *The Book of the Dead*, p. 319); voir les variantes intéressantes dans Naville, *Todtenbuch*, I, pl. CLIII, l. 36-37 (Papyrus Boulaq 21), et II, p. 365.

(2) *Papyrus Berlin* P. 3055 : *Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*, t. I, pl. XVII, 3-4.

habitants d'une autre contrée mal définie, mais souvent mentionnée, le [1] :

Les habitants de l'*Akhit* le transportent par eau, les habitants du *Qebḥou* le font naviguer.

Les Pyramides mentionnent aussi des «nobles» habitant cette région de l'univers [2] :

La protection de N est à la tête de tous les nobles qui sont dans l'*Akhit*.

Le *Livre des Morts* parle aussi à plusieurs reprises d'êtres divins (d'où le déterminatif) qui vivent dans ce lointain pays. Au chapitre LXXI, le mort est heureux de recouvrer parmi eux l'usage de ses organes [3] :

Mes yeux voient au milieu de ces habitants de l'*Akhit*.

Au chapitre CV, le défunt s'attribue la possession d'une amulette donnée à Râ par ces mêmes êtres [4] :

Aussi bien est-ce à moi qu'appartient cette claire amulette d'émeraude au cou de Râ, que (lui) ont donnée les habitants de l'*Akhit*.

(1) *Ounas*, 483. Sur l'original, le signe porte, au lieu du maillet , la rame .

(2) *Ounas*, 515-516 = *Téti*, 327.

(3) *Papyrus de Nebseni*, feuillet XVI, col. 22 (BUDGE, *Book of the Dead*, p. 159); cf. NAVILLE, I, pl. LXXXIII, et II, p. 153.

(4) *Papyrus de Soutimes* (NAVILLE, *op. cit.*, I, pl. CXVII, (*P d*), l. 4-5); cf. variantes dans NAVILLE, II, p. 241. Le texte de *Nou*, VII, l. 4-5 (BUDGE, p. 216-217), plus correct dans l'ensemble, a malheureusement une lacune pour le mot *Akhit*.

Au chapitre CLXVIII A [1], dans un contexte assez obscur, il est fait allusion aux (*sic*). Au chapitre LXXIX, ces mêmes divinités rendent hommage au défunt [2] :

Je reçois les adorations des habitants de l'*Akhît*, en cette (mienne) qualité de maître de l'humanité.

Le mot , désigne donc bien une région étendue, un pays important et, comme dans toute région et tout pays de la terre, il y a là des êtres vivants. Sans doute les textes des Pyramides et ceux du *Livre des Morts* nous font voir dans ces êtres des dieux, produits de l'imagination et par conséquent irréels : mais ils ne le sont pas au point de devenir, dans la croyance religieuse, des êtres immatériels flottant dans un horizon linéaire et abstrait; ce sont des êtres vivants et agissants, réels et matériels : ce n'est donc pas sur une ligne qu'ils se meuvent, mais bien dans un pays étendu, qui occupe un espace plus ou moins grand. Cette contrée et ses habitants sont plus ou moins proches, plus ou moins saisissables suivant la nature des textes. Dans les vieux textes religieux des Pyramides ou dans ceux du *Livre des Morts*, plus récents en partie, mais toujours destinés à renseigner les fidèles sur l'au-delà, nous sommes en présence d'un pays assez légendaire et lointain; ses habitants ne sont pas de simples mortels; on n'y rencontre que des divinités ou des défunts divinisés. Mais si l'on passe à des textes profanes, on trouve des contrées beaucoup moins mythiques et des êtres plus tangibles. Dans le rescrit de Pépi II adressé à Herkhouf, sous la VIe dynastie, c'est un pays bien réel, ce n'est pas du tout une fiction où la légende tient autant de place que la géographie; nous pouvons situer ce pays sur la carte du monde connu par les Égyptiens : il s'étend à l'est et au sud-est de l'Égypte jusque vers les confins de la terre, par delà les régions africaines telles que le ; le désert Arabique, l'Érythrée,

[1] *Papyrus de Mout-hotep*, II, 24 (BUDGE, *The Book of the Dead*, p. 423).

[2] *Papyrus de Nou*, VIII-IX, l. 14-15 du chapitre (BUDGE, *op. cit.*, p. 175-176). Le texte porte une faute évidente : il faut restituer avant . Cette correction est confirmée par la seule autre variante du *Livre des Morts* qui contienne cette phrase : le *Papyrus du Louvre*, III, 89 (NAVILLE, *op. cit.*, II, p. 174 [sous le sigle *Pc*]).

l'Abyssinie, le Kordofan seraient, entre autres, les correspondants modernes, si l'on voulait en donner à ce vieux terme géographique. A l'époque de Mentou-hotep II, sous la XIe dynastie, la est le désert Arabique, toute la région comprise entre le Nil et la mer Rouge, depuis la hauteur de Coptos et du Ouâdî Hammâmât jusqu'aux limites des contrées alors connues de l'Érythrée et de la Somalie, c'est-à-dire jusqu'au bout du monde : en un mot, c'est toute la bordure de la terre à l'est et au sud-est de son centre, l'Égypte. La population n'y est pas, comme pour Herkhouf, composée d'êtres rares et extraordinaires : des nomades, des caravaniers, des marchands y vivent, Égyptiens ou amis des Égyptiens, en contact direct et journalier avec les habitants de la vallée du Nil. Ainsi les rédacteurs de ces deux inscriptions nous laissent deviner une conception plus réaliste de ce soi-disant «horizon» dont les auteurs des si archaïques formules des Pyramides se faisaient une idée un peu imprécise et chargée d'éléments mythologiques. Cette différence, encore une fois, tient uniquement à la nature des textes : dans les uns, il s'agit de renseignements géographiques sur une contrée contiguë à l'Égypte; dans les autres, de croyances religieuses sur un au-delà réel sans doute, mais inaccessible par définition à l'Égyptien, puisqu'il est le domaine des morts et des dieux.

En poussant plus avant l'étude du mot qui nous intéresse, il sera utile d'examiner ses orthographes les plus anciennes; le ou les déterminatifs qui lui sont affectés peuvent contribuer à éclairer d'un jour nouveau sa signification. Dans les textes de l'Ancien Empire, le mot est très rare; il est ordinairement écrit , avec le déterminatif . Sous la IVe dynastie, on le trouve dans le nom de la pyramide ou plus exactement de la nécropole de Khéops (sic) (tombeau n° 21 de Gizeh[1]) dont on a les variantes (tombeau n° 27 de Gizeh[2]) et (cylindre au nom de Khéops[3]), parfois le déterminatif n'est pas employé : (tombeaux n°s 69[4] et 35[5] de Gizeh). Ce nom de pyramide est sans aucun doute le même que le terme cosmographique ; ce n'est pas, comme on le croit et comme on le traduit

(1) L., *D.*, II, 17 *d* (deux exemples du mot) = L., *D.*, *Texte*, I, 45.

(2) L., *D.*, II, 76 *e* = Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, I, 66, 6. Le texte de Sethe, sans doute plus correct que celui des *Denkmäler*, porte , et non comme ceux-ci.

(3) *Recueil de travaux*, t. XXXVI, 84 et pl. V, 1, *a*.

(4) L., *D.*, II, 34 *b*.

(5) L., *D.*, II, 78 *d* = L., *D.*, *Texte*, I, 62.

habituellement, un adjectif : «la brillante, la resplendissante». Il est séduisant, en effet, d'y voir une épithète pittoresque : la plus grande et la plus belle des pyramides d'Égypte, l'une des sept merveilles du monde, méritait bien d'être appelée «la splendide», lorsqu'une fois achevée, elle fit reluire sous un ciel lumineux ses flancs de beau calcaire poli. Mais la grammaire — et, malgré tout le respect qui lui est dû, on ne peut d'abord s'empêcher de le regretter — ne s'accorde pas avec cette explication. Si le mot était un adjectif substantivé, il prendrait le genre du nom sous-entendu signifiant «pyramide». Or nous connaissons dans ce sens le mot , et il est masculin. On attendrait donc ou , mais non . Comme contre-épreuve, nous n'avons qu'à étudier les noms d'autres pyramides formés par le même procédé. Sous la IV[e] dynastie, voici ce qu'on peut relever :

Le roi Snefrou avait baptisé chacune de ses deux pyramides «celui qui se lève splendidement comme le soleil».

Le roi avait baptisé sa pyramide «le supérieur, celui d'en haut».
— Khéphren — — «le grand».
— Mykérinos — — «le divin».

Sous la V[e] dynastie, on rencontre pour la pyramide de :

 le nom de «le pur de places, celui dont l'emplacement est sacré entre tous».
 le nom de «le solide de fondements, celui dont la base est immuable».
 le nom de «le parfait, l'achevé».
 — «le parfait de places».

Sous la VI[e] dynastie, les noms de pyramides suivants nous intéressent :

Pour Téti : «celui qui est stable de fondements».
— Pépi I[er] : «celui qui demeure parfaitement, qui dure jusqu'au bout».
— Merenrâ : «celui qui se dresse comme le soleil levant, parfaitement».
— Pépi II : «celui qui subsiste, vivant».

Ainsi tous les noms de pyramides des IV[e], V[e] et VI[e] dynasties qui sont formés d'épithètes (adjectifs ou participes) sont du genre masculin : ne

rentre donc pas dans la même série. Il faut y voir une assimilation à la cosmographique; cette façon de comprendre sera d'autant plus admissible, si l'on se rappelle le nom que le roi , de la VI[e] dynastie, donna à sa pyramide : . Ce mot Qebḥou désigne au propre une région, encore mal étudiée, qui joue un rôle important dans les textes funéraires; nous l'avons rencontré plus haut, dans un texte des Pyramides (*Ounas*, 483), en parallélisme avec : ces deux noms, empruntés à la cosmographie mythologique, ont donc été appliqués l'un et l'autre à des pyramides, le premier sous la IV[e], le second sous la VI[e] dynastie[(1)].

Un autre exemple de notre mot sous la IV[e] dynastie est fourni par le nom d'un fils de Khéphren : , ou «mon maître (Râ) est dans l'*Akhit*» (tombeau n° 86 de Gizeh[(2)]). Enfin, sous la V[e] dynastie, le nom du temple solaire du roi contient le même mot : «*Akhit* de Râ» (tombeau de à Saqqarah[(3)]) ou encore (sic) (tombeau de à Saqqarah[(4)]).

Il est intéressant de relever aussi le déterminatif de l'adjectif dérivé du mot *Akhit*; est constant : «Horus de l'*Akhit*» (tombeaux de [(5)] et de [(6)] à Saqqarah).

La majorité de ces exemples présente donc, comme déterminatif caractéristique, le signe , sorte d'ovale aplati[(7)] dont il y aura lieu de rechercher l'origine et la valeur exacte. — Si des textes d'ancien Empire on passe à ceux

(1) On pourrait encore envisager et comme des adjectifs en *-i* (nisbés) substantivés : «celui qui appartient à l'*Akhit*, au *Qebḥou*». En ce cas la nécropole ne serait pas identifiée à l'*Akhit*, mais seulement rapportée à elle, ce qui est moins hyperbolique. Rien d'étonnant à ce que le *-i* ne soit pas rendu dans l'écriture à cette époque. Dans les Pyramides par exemple, cet adjectif *akh-t-i* est écrit tantôt d'une manière complète (avec ou) tantôt avec l'orthographe défective où il se confond avec le substantif *Akhit*. De toute façon, l'interprétation proposée plus haut reste au fond la même, puisque en tant qu'adjectif en *-i* est bien du masculin comme tous les noms de nécropoles.

(2) L., *D.*, II, 12 *a*; 13; 14 *a*. Le premier de ces exemples paraît avoir , mais le signe est à demi effacé. Les deux autres ont la forme aplatie .

(3) MARIETTE, *Les Mastaba de l'Ancien Empire*, D 40, p. 283-284.

(4) MARIETTE, *Les Mastaba*, D 53, p. 322. Le texte autographié des Mastaba porte le grenier , par suite d'une erreur évidente, pour le temple solaire .

(5) MARIETTE, *Les Mastaba*, D 41, p. 287.

(6) *Ibid.*, D 59, p. 337.

(7) Parfois très aplati, si bien qu'il ressemble au signe de la terre .

des Pyramides, on rencontre le mot [hiéroglyphes] à un nombre beaucoup plus élevé d'exemples. Or le déterminatif le plus fréquent y est toujours le même signe ⊂⊃. Sur 182 exemples du mot, 173 sont ainsi déterminés. De même pour l'adjectif relatif (nisbé) qui en dérive : 81 fois sur 87, c'est par ⊂⊃ qu'il est déterminé.

Si l'on veut entrer plus profondément dans la signification du mot [hiéroglyphes], il faut donc savoir au juste quelle est la valeur du déterminatif ⊂⊃ sous l'Ancien Empire et en particulier dans les Pyramides. Sur ce point, on a vu plus haut les opinions émises par Sethe et Maspero. L'un, par sa traduction «Lichtkreis», semble voir dans ⊂⊃ une simple figure géométrique dont la fonction serait de déterminer les idées d'ovale, d'ellipse, de cercle, de région aux contours arrondis, etc... L'autre, développant un peu ses idées sur cette matière, y voit au contraire un signe figuratif représentant la partie allongée du monde que le soleil éclaire pendant sa course diurne : le domaine des Vivants; pendant la nuit, le soleil parcourt une région de même forme : le royaume des Morts; le signe ⊂⊃ serait donc un de ces deux immenses cirques qui constituent la Terre et les Enfers. Laquelle de ces théories est la vraie, c'est ce qu'on peut voir en dépouillant les textes.

Le signe ⊂⊃ est très ancien. Il apparaît dès les premiers monuments écrits de l'Égypte. Sur une tablette d'ivoire du roi [hiéroglyphes], au-dessus d'une tête qui porte toutes les caractéristiques des races asiatiques, on distingue le nom du pays vaincu symbolisé par cet homme : [hiéroglyphes] [1]. Sur deux tablettes du roi [hiéroglyphes], on trouve un autre nom de pays étranger contigu à l'Égypte : [hiéroglyphes] [2]. Sur une autre tablette du même roi, on retrouve le même nom géographique écrit ainsi : [hiéroglyphes] [3]. Dans ce dernier exemple, le signe ⊂⊃ est détaillé et porte deux points dans son axe longitudinal. Ailleurs, et toujours à l'époque thinite, on voit le chef horien [hiéroglyphes], personnifié par son propre nom hiéroglyphique, massacrant à coups de gourdin un ennemi agenouillé; cet ennemi est, selon la coutume, le symbole de tout un pays, dont le nom est écrit auprès [hiéroglyphes] [4]. Ainsi, voilà trois noms de pays extérieurs à l'Égypte et voisins de ses frontières, qui, tous trois, sont déterminés par le signe ⊂⊃. Dans un cas, il s'agit d'une région située à l'est et au nord-est de l'Égypte : [hiéroglyphes], c'est-à-dire le Sinaï, la

[1] Fl. Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. XVII, n° 30.

[2] *Ibid.*, II, pl. III, n° 2, et pl. XI, n° 1.

[3] *Ibid.*, II, pl. III, n° 3.

[4] Quibell-Green, *Hierakonpolis*, I, pl. XV, n° 7.

Palestine, la Syrie, tout ce que l'on connaissait alors de l'Asie antérieure. Dans un autre cas, c'est un pays limitrophe au sud : [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], la région de la première cataracte. Dans le troisième cas enfin, c'est une contrée située à l'ouest : [hiéroglyphes], la Libye. Il y a mieux, et une autre représentation archaïque emploie le signe ⊂⊃ tout seul pour symboliser les pays ennemis qui entourent l'Égypte. Il s'agit de la fameuse plaquette[1], souvent reproduite et commentée (fig. 2), où le Faucon, représentant le roi Horien [hiéroglyphes], perché sur une touffe de six [hiéroglyphe], tire d'une main une corde passée au nez d'un ennemi; cet ennemi est figuré par sa tête seule, mais elle est détaillée de façon assez caractéristique pour qu'on y reconnaisse une race non-égyptienne et même plus précisément, une race asiatique. De plus, cette tête est reliée à un grand signe ovale ⊂⊃, d'où semble sortir le bouquet de plantes [hiéroglyphe]. Ce signe a été interprété[2] par — «pays». Mais M. Loret, à qui je suis heureux de devoir cette précieuse indication, m'a fait remarquer que sur l'original, l'ellipse n'est pas assez aplatie pour être — : ses proportions concordent au contraire avec celles de ⊂⊃. Si l'on voulait transcrire en écriture cette représentation à demi pictographique, il faudrait par conséquent quelque chose de ce genre : [hiéroglyphes] ⊂⊃[3] «le Faucon N. a ramené de l'étranger six mille ennemis prisonniers». Ainsi, le signe ⊂⊃ peut à lui seul représenter «l'étranger», c'est-à-dire toutes les régions ennemies qui avoisinaient l'Égypte; il n'est donc pas étonnant qu'il détermine les noms particuliers de ces pays dans les vieilles inscriptions thinites.



Fig. 2.

Les textes des Pyramides fournissent sur la même question des données plus abondantes. Le déterminatif ⊂⊃ y est assez fréquent. Il faut naturellement le distinguer avec soin d'autres déterminatifs qui peuvent se confondre avec lui, surtout lorsque leurs détails intérieurs ne sont pas dessinés. Il importe donc

[1] *Ibid.*, I, pl. XXIX = *Aegypt. Zeits.*, tome XXXVI (1898), pl. 13, etc.

[2] Encore dans la troisième édition (1911) de l'*Aegyptische Grammatik* d'Erman, p. 10.

[3] Le sens général de ⊂⊃ est précisé par la tête d'ennemi, dont la silhouette a une valeur ethnique : il s'agit non pas d'étrangers quelconques, mais d'Asiatiques.

de séparer le signe qui nous intéresse d'avec divers autres : l'île ⊂⊃, figuratif avec valeur [hiéroglyphes] «île», et phonétique [hiéroglyphes]; ⊂⊃ à valeur [hiéroglyphe], qui doit être un pain [hiéroglyphe], etc... Une fois ce départ achevé, voici les principaux mots que ⊂⊃ détermine dans les Pyramides. Le nom de la Libye — que nous avons déjà rencontré sur la palette de [hiéroglyphes] sous la forme [hiéroglyphes], reçoit ici le même déterminatif, parmi de nombreuses variantes orthographiques, par exemple : [hiéroglyphes] (*Ounas*, 565), [hiéroglyphes] (P 659 = M 767). Le nom de la région située aux confins méridionaux de l'Égypte [hiéroglyphes] (M 779), [hiéroglyphes] (P 78 = M 108 = N 21) comporte aussi le signe ⊂⊃, comme sur les deux tablettes du vieux roi [hiéroglyphes]. Le mot [hiéroglyphes] (*Ounas*, 565 et *passim*) désigne une contrée mal définie, mais qui est en relation avec le dieu Horus. Le «Grand Vert», — c'est-à-dire la Mer, — est parfois écrit : [hiéroglyphes] (N 1344). La mer Égée et d'une façon générale toute la partie septentrionale du monde, Asie Mineure, Chypre, Crète, Archipel, Grèce, sont appelées : [hiéroglyphes] (N 648). L'Océan qui entoure les continents de la terre est appelé «le grand cercle» [hiéroglyphes] M 38 = [hiéroglyphes] (N 68). Le nom de la région deltaïque de Mendès est parfois écrit : [hiéroglyphes] (N 906); comme variante de ⊂⊃, on a pour le même mot soit [hiéroglyphe] (exemple P 204 + 15 = M 310 = N 846), soit ⊗ (exemple : P 481 = N 1269). Pour cette substitution de ⊗ à ⊂⊃, on peut comparer [hiéroglyphes] alternant avec [hiéroglyphes] dans les monuments archaïques[1]. — Ainsi les textes des Pyramides ne diffèrent pas de la tradition thinite dans l'usage de ⊂⊃ : ce signe sert à déterminer les noms de pays limitrophes de l'Égypte, qu'ils soient lointains comme [hiéroglyphes] ou rapprochés comme [hiéroglyphes].

Comment faut-il comprendre ce signe, et que représente-t-il? Le relevé précédent permet de s'en faire une idée exacte. Puisqu'on trouve ⊂⊃ après des noms de pays, ce ne peut être un déterminatif géométrique indiquant une forme ovale ou circulaire; d'autant plus que nous avons rencontré sur une palette de [hiéroglyphes][2] le signe ⊂⊃ détaillé, avec deux points internes : ces points n'auraient pas de raison d'être dans une figure géométrique. — D'autre part, puisque ce signe détermine des noms particuliers de régions, et non pas des noms désignant l'ensemble de la surface terrestre, l'idée de Maspero doit éga-

[1] Par exemple : Fl. Petrie, *Royal Tombs*, tome II, pl. XXII, n° 181.

[2] Fl. Petrie, *Royal Tombs*, tome II, planche III, n° 3.

lement être abandonnée : n'est pas une représentation de la terre sous forme d'une ellipse aplatie, mais bien plutôt une figuration de n'importe quelle contrée extérieure à l'Égypte; nous ne possédons d'ailleurs aucun document qui prouve de façon péremptoire que les Égyptiens se figuraient réellement la terre sous la forme d'un cirque rectangulaire allongé aux angles arrondis ; tout nous fait supposer au contraire qu'ils attribuaient à la terre comme au ciel une forme carrée; enfin, si signifiait «portion du monde éclairée par le soleil pendant le jour ou pendant la nuit, c'est-à-dire Terre ou Enfers», comment comprendre les textes où il est question de «orientale» , ou «occidentale» ? Comment un mot qui désignerait à l'origine toute la terre se restreindrait-il si vite aux régions décrites par Herkhouf et la stèle du Hammâmât? Pourquoi les livres religieux parlent-ils toujours des dieux qui habitent la , comme si la Terre n'était pas couverte de populations humaines?

Le signe n'est donc ni une pure figure géométrique, ni un schéma de l'ensemble de la terre; est la forme sous laquelle les Égyptiens se représentaient tous les pays extérieurs. Les deux points internes du signe thinite ne sont autre chose que des grains de sable : est une contrée sablonneuse et désertique; comme elle est vue en plan assez large, les deux grains de sable sont figurés en son intérieur, tandis que pour le signe de la terre vue en coupe mince , ils sont mis en dehors, faute de place. Pour bien comprendre ce signe, il faut songer que, aux yeux de l'Égyptien primitif, la terre se divise en deux catégories de terrains et de pays : l'Égypte, c'est-à-dire la vallée nilotique, formée de terre végétale, arrosée et engraissée par les inondations périodiques, d'où son nom de «la Brune foncée», «la contrée noire comme un tas de charbon »; de chaque côté de la vallée, ce sont des déserts indéfinis de sable rose d'une stérilité plus ou moins complète, d'où le nom de «la Rose claire», «la contrée couleur de flamant ». Pour l'Égyptien des époques reculées, il n'y a sur terre que ces deux sortes de pays : le pays cultivable, l'Égypte, la patrie, — et l'étranger, conçu sous forme de déserts. Ces déserts s'étendent parallèlement au Nil, désert arabique à l'est, désert libyque à l'ouest, et constituent la bordure de la terre. Leur configuration est naturellement celle d'une ellipse très aplatie, d'un rectangle oblong à bords arrondis . C'est à cette forme d'un désert allongé

que, dans l'esprit de l'Égyptien archaïque, s'est associée et est demeurée attachée l'idée de pays étrangers. La même origine psychologique doit être attribuée à l'emploi du déterminatif [hiéroglyphe]; [hiéroglyphe] représente une contrée montagneuse, les trois sommets jouant le rôle de pluriel; ce n'est rien autre que la falaise désertique vue en élévation. Ce signe devait donc au propre figurer et déterminer les mots désignant les deux déserts arabique et libyque; mais comme, dès les plus anciens temps, ces deux chaînes de collines ou de plateaux étaient tout ce que l'on connaissait comme «étranger», la notion d'«étranger» est restée liée indissolublement à celle de pays montagneux : et voilà pourquoi [hiéroglyphe] détermine, à l'époque classique et dans les textes postérieurs, tous les noms de pays extérieurs à l'Égypte, qu'ils fussent des chaînes de montagnes comme le Liban, ou qu'ils fussent de pures et simples plaines semblables à la vallée du Nil, comme la Nubie ou la Babylonie. Il en est de même de [hiéroglyphe] : ce signe est devenu, d'une façon toute naturelle, le déterminatif de tous les pays qui étaient hors des limites de l'Égypte primitive et qui s'étendaient en longueur, servant de bordure à la terre. Par suite de son extension, le signe a même pu être appliqué à des noms d'océans comme [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes], à une époque où évidemment l'origine du signe s'était effacée du souvenir et où l'on ne s'apercevait pas du contre-sens commis en donnant à un nom maritime un déterminatif en principe terrestre.

Si nous appliquons maintenant à l'étude du mot [hiéroglyphes] les résultats ainsi acquis pour [hiéroglyphe], nous nous rendons compte une fois de plus du parti que l'on peut tirer des déterminatifs, ce trésor de l'écriture égyptienne. Nous voici désormais certains que le mot [hiéroglyphes] désigne un vrai pays, une contrée étendue, allongée, extérieure à l'Égypte, une de ces régions situées en bordure de la terre et affectant dans la cosmographie du primitif la forme d'un ovale aplati. Nous sommes à cent lieues de la fausse conception d'«horizon» généralement admise. Non, l'*Akhit* n'est pas une ligne abstraite et théorique, c'est un pays bien concret dont la position géographique est aux confins de la terre : sorte d'«ultima Thule» d'une grande étendue, extrême limite du monde habité. Pour les Égyptiens primitifs, le monde comprenait d'une part la vallée verdoyante et fertile du Nil, d'autre part, de chaque côté de cette vallée, des plateaux désertiques au delà desquels on ne connaissait rien et qu'on pensait être le bout du monde : c'est sur eux que le ciel s'appuyait, sur eux que le

soleil naissait le matin et mourait le soir. Cette conception illustre le texte du *Livre des Morts* cité plus haut, où les dieux semblent divisés en deux catégories : d'une part ceux de l'Égypte, qui habitent soit les buttes, les *kôm*, , soit les terres inondées et cultivées, ; d'autre part, ceux des déserts extérieurs, «les dieux de l'*Akhit*».

Il est facile de comprendre maintenant la raison pour laquelle la pyramide ou plutôt la nécropole de Khéops s'appelle . Les antiques nécropoles royales se trouvent en dehors de l'Égypte proprement dite, à la lisière du désert qui, d'après la conception primitive, constitue la marche frontière du monde. Le domaine funéraire du roi est donc dans l'*Akhit*, et, prenant la partie pour le tout, on peut dire que ce domaine, c'est l'*Akhit*. Aussi bien la formule officielle pour annoncer le décès du pharaon, sorte d'euphémisme consacré, est-elle : «le roi monte vers son *Akhit*». Cette expression voile le fait brutal de la mort et détourne l'esprit des réalités en le reportant sur un autre événement : car elle désigne au propre, non le décès, mais les funérailles. A la mort du roi, en effet, son corps est transporté de la résidence jusqu'en haut du plateau désertique, c'est-à-dire au bout du monde connu; arrivé là, le pharaon défunt est déposé dans sa pyramide, au centre de la vaste nécropole où il recevra, comme hôtes pour l'éternité, les membres de sa famille et ses hauts fonctionnaires, au fur et à mesure de leurs décès[1].

Le signe est le déterminatif le plus fréquent du mot dans les Pyramides et sous l'Ancien Empire d'une façon générale. Il est peut-être utile de connaître les autres déterminatifs, plus rares, que ce mot peut recevoir. On a parfois —, et ce signe est un peu embarrassant. Nous avons rencontré comme nom de la nécropole de Khéops, [2] comme nom d'un fils de Khéphren, — comme nom de temple solaire. Aux Pyramides, se rencontre 6 fois; l'adjectif dérivé (et variantes) se lit 4 fois avec —. Dans tous ces passages, l'édition de Maspero donne

[1] Comme on le voit, cette explication de la formule «monter à son *Akhit*» diffère de celle que M. Chassinat a récemment proposée dans sa *Mise à mort rituelle d'Hapis* (*Recueil*, t. XXXVIII (1916), cf. spécialement p. 19 à 22 du tirage à part).

[2] Cité sous la forme par Sethe, *Urkunden*, I, 16, 2. Il aurait donc pu y avoir erreur de gravure dans les *Denkmäler* de Lepsius comme nous l'avons vu plus haut pour , L., *D.*, II, 76 *e* = , Sethe, *Urkunden*, I, 66, 6.

comme partout ailleurs; mais les *Pyramidentexte* de Sethe donnent distinctement —. Une question se pose : cette variante — est-elle voulue, ou n'est-elle que le fait d'un graveur maladroit? Ce peut être le signe de la terre; cela nous confirmerait dans l'idée que la [hieroglyphs] est un pays; cependant il ne semble pas que — puisse être déterminatif de noms de pays dans ces textes. Aussi bien l'explication doit-elle être cherchée ailleurs. On trouve parfois dans les textes mêmes des Pyramides certains signes oblongs plus aplatis que d'habitude. Le pain, déterminatif phonétique dans [hieroglyphs] (N 1078), est dessiné très mince dans le passage parallèle de Pépi 365 : [hieroglyphs]. Notre signe même, bien gravé dans M 779 [hieroglyphs], est représenté beaucoup plus plat dans le texte correspondant de P 669 : [hieroglyphs]. Instructive est aussi la comparaison des deux orthographes dans les deux versions N 906 [hieroglyphs] et P 189 [hieroglyphs]. Il faut donc sans doute voir dans [hieroglyphs] une simple variante de gravure pour [hieroglyphs]. — D'autre part, on a, aux Pyramides, un exemple ([hieroglyphs] N 820), et sur un cylindre de Khéops un autre exemple ([hieroglyphs]) où le déterminatif est non plus l'ovale aplati ⊂⊃, mais un rectangle allongé ▬. Cela ne doit pas nous étonner, puisque nous connaissons l'origine du signe ⊂⊃ : l'étendue qu'il représente n'a pas forcément des extrémités arrondies; une forme quadrangulaire est parfaitement admissible. L'exemple étant unique aux Pyramides pour le mot, on pourrait à la rigueur croire à une erreur. Mais le cas n'est pas isolé pour ce signe[1]. On trouve par exemple, à côté de [hieroglyphs] (P 28), trois textes parallèles où le nom de l'Océan est ainsi orthographié : [hieroglyphs] (T 275), [hieroglyphs] (M 38) et [hieroglyphs] (N 67). Le signe ▬ est donc, malgré sa rareté, très compréhensible. — Un déterminatif attesté également par un seul et unique exemple pour le mot *Akhit* aux Pyramides, c'est le signe du ciel [hieroglyphs] (M 375). Mais il est beaucoup plus suspect. Le ciel n'a rien de commun, apparemment, avec la contrée terrestre de l'*Akhit*. Cependant cette orthographe a peut-être amené S. Levi à traduire d'une façon un peu étrange le mot *Akhit* : comme nous l'avons vu plus haut, à côté du sens « orizzonte », il accordait à ce mot le sens de « cielo » ou « firmamento »[2]. Mais tout s'oppose

[1] Cf. d'ailleurs [hieroglyphs] à côté de [hieroglyphs], Mariette, *Les Mastaba*, p. 557, col. 8.

[2] S. Levi (*Vocabolario geroglifico*, VIII, p. 288) donne encore comme variantes [hieroglyphs] M 470 et [hieroglyphs] *Ounas*, 471, etc., qui n'ont absolument rien à voir avec le mot [hieroglyphs].

à pareille interprétation. Le passage en question est le suivant (P 202 = M 375 = N 943) :



Ce N navigue là-dessus, vers Horus N., vers l'*Akhit*.

Cette phrase est assez fréquente dans plusieurs formules des Pyramides : de toutes les variantes il résulte qu'il ne s'agit en aucune façon d'une *Akhit* d'un nouveau genre, qui ait des rapports avec le ciel —. La leçon de M est donc fautive. Et il n'est pas difficile de découvrir l'origine de la faute. Les Pyramides omettent souvent les détails internes des signes : ici même ○ est pour ⊜. Or, ○ pouvait être interprété encore comme étant la forme simplifiée de ⊗ : le graveur, après avoir fini les signes ○, a été induit en erreur par le groupe ○ qu'il a isolé de l'oiseau. Il a cru avoir affaire au nom de la déesse-ciel et, au lieu de ⊂⊃, il a par inattention, gravé —. — Reste enfin une orthographe sans déterminatif, dont on a trois exemples. Les Pyramides pouvant fréquemment supprimer les déterminatifs, ce cas n'a rien de particulièrement intéressant.

De l'étude des déterminatifs anciens du mot *Akhit* résultent des conséquences importantes sur la nature de cette désignation cosmographique. L'étude attentive des Pyramides, qui parlent très souvent de ce pays encore à demi mythique, peut fournir certains détails pour compléter nos idées sur lui. Dans les Pyramides, ce pays est devenu un des centres de la vie d'outre-tombe, et cette conception a été développée parfois d'une manière fort curieuse. Les croyances religieuses ont fait de ce pays une sorte d'Égypte transposée dans l'au-delà et placée sous le sceptre du roi défunt. Comme pour l'Égypte, on parle des «deux rives» de l'*Akhit* (*Ounas*, 625), ou encore de ses «deux côtés» (P 703; N 660; N 789). Ces deux expressions l'assimilent à l'Égypte d'une façon frappante. C'est un pays organisé : il possède des routes sur lesquelles le roi se laisse conduire par sa mère (N 820). Ce pays a des portes souvent nommées, qui le font communiquer soit avec le

reste de la terre, soit avec le ciel. Il est arrosé par des fleuves ou baigné par des mers, car ses habitants sont préposés aux navigations divines (*Ounas*, 483 cité plus haut); c'est le long de ses côtes que le soleil vogue (M 450-1) :

Tu descends dans cette barque de Râ vers laquelle les dieux aiment à monter, dans laquelle les dieux aiment à descendre et dans laquelle Râ navigue à l'*Akhit*.

Il y a mieux, et ce pays possède des terres cultivables et cultivées, qui sont le domaine du roi défunt et qu'il s'entend à faire prospérer (*Ounas*, 620-625) :

Ounas est allé aujourd'hui devant le frais marécage. C'est *Ounas* qui est Sobk à la verte plume, au visage éveillé, à la haute poitrine, *Abech* sorti du sein de *Khebsit-Ourit*, de l'habitante du pays ensoleillé. *Ounas* est allé vers ses canaux d'irrigation, situés sur le frais rivage du grand marécage, vers son lieu de repos aux verdoyantes roselières situé dans l'*Akhit* : *Ounas* fait verdoyer l'herbe sur les deux berges de l'*Akhit*.

Tous ces textes concourent en somme à évoquer des images très concrètes, tous nous invitent à nous représenter l'*Akhit* comme une contrée très réelle, comme une région étendue et habitée. Quelle est sa position géographique? Sur les rebords de la terre, aux extrêmes confins du monde. Le centre même de la terre est occupé par la vallée du Nil : en marge, se trouvent les plateaux désertiques de l'*Akhit*. Les textes religieux, en introduisant dans ces notions cosmographiques des croyances d'un autre ordre, ont peuplé ce pays d'habitants divins et l'ont même décrit comme étant fertile et cultivé : en fait, la connaissance pratique et positive que les Égyptiens avaient de cette région ne leur permettait d'y voir, à proprement parler, rien autre chose que les plateaux désertiques s'étendant depuis les flancs de la vallée nilotique jusqu'au

bout du monde. — Mais ici une question se pose : le mot *Akhit* désigne-t-il tout ou partie du pourtour de la terre? On peut *a priori* hésiter entre trois façons de comprendre ce mot : on peut y voir l'ensemble des régions marginales et ultimes, quelle que soit la forme de la terre, ronde, carrée ou autre; ou seulement la bordure occidentale et la bordure orientale; ou enfin la seule bordure orientale. C'est un nouveau problème et comme, au premier abord, chacune de ces hypothèses paraît s'appuyer sur de bons arguments, il y aura lieu de chercher si ces trois conceptions n'ont pas été trois phases successives dans une évolution historique. Le mot *Akhit* a peut-être eu à l'origine une signification assez restreinte, mais par voie de généralisation il l'a vue s'élargir peu à peu jusqu'à englober toute la périphérie terrestre; ou, par un processus contraire, mais tout aussi fréquent en sémantique, le sens du mot, d'abord très large, s'est restreint de façon à ne plus s'appliquer qu'à une partie de l'ensemble primitif.

La logique semble bien indiquer comme sens premier celui qui est le plus restreint : l'orient. Il n'y a qu'à se rapporter à l'étymologie pour s'en rendre compte. La racine verbale dont 𓅜𓐍𓏏𓈉 est un dérivé se rencontre sous la forme 𓅜𓐍𓇶 «briller, resplendir, être lumineux». L'*Akhit* est donc en relation avec la lumière; or de l'ensemble de l'horizon circulaire, ce n'est que la portion orientale et la portion occidentale qui peuvent avoir un rapport avec le soleil et sa lumière. Il y a plus, et si l'orient et l'occident doivent être considérés au point de vue de leur rôle vis-à-vis de la lumière solaire, l'orient ne peut passer que pour la produire, l'occident au contraire pour la détruire. Aux yeux du primitif, le Levant est le pays où le soleil naît, le Couchant celui où il meurt. L'un crée, l'autre anéantit. L'un est la source du jour, l'autre le domaine de la nuit. Cette notion est restée vivante chez beaucoup de peuples, et l'antithèse suivante, empruntée à un lexicographe arabe, le prouve nettement : المشرق دال على الوجود والمغرب دال على العدم «l'orient conduit à l'être, — l'occident, au non-être»[1]. Dans ces conditions, l'*Akhit*, «la contrée lumineuse», a dû être avant tout la bordure orientale de la terre, le bout du monde vers l'est. Aussi bien, des quatre divinités qui jouent le rôle de gouvernails ou de supports pour le ciel, c'est celle de l'orient qui porte le nom de

[1] *Lisân al-'Arab*, Caire, 1302 Hég., t. XII, p. 40.

(variante), dérivé de la même racine « briller ». Cette divinité est nommée aux chapitres CXLI-CXLII du *Livre des Morts*[1] :

Elle intervient encore au chapitre CXLVIII[2] :

Que ce nom de soit celui d'une divinité orientale, cela confirme bien l'idée d'une *Akhit* primitivement restreinte au Levant.

Les documents sont-ils d'accord avec cette déduction *a priori?* Il semble bien que oui, et l'*Akhit* a dû être pendant très longtemps une désignation exclusive de l'orient. Aussi bien le pays de , dont parle la lettre de Pépi II à Herkhouf, avoisine-t-il la célèbre contrée de : or celle-ci est située sans conteste à l'est et au sud-est de l'Égypte. Le pays des , que la stèle du Hammâmât décrit si curieusement, n'est autre que le désert arabique, entre le Nil et la mer Rouge. C'est donc bien de l'orient qu'il s'agit de toute façon. Les textes des Pyramides confirment ces conclusions. Une remarque s'impose tout d'abord : jamais on n'y trouve le duel du mot . Si ce duel s'y rencontrait, on serait en droit d'y voir une désignation de l'orient et de l'occident, les deux « horizons » comme on traduit d'ordinaire; mais il faut descendre jusqu'à des époques beaucoup plus récentes pour trouver la mention des : à ce moment seul on peut voir avec certitude dans une « contrée extrême de la terre » en général, soit orient, soit occident. L'absence du duel dans les documents plus anciens permet de conclure que le sens récent du mot *Akhit* est le produit d'une généralisation postérieure. — Mais cette absence n'est pas encore une preuve formelle. Voici un argument plus fort : le mot au singulier ne désigne jamais, dans les Pyramides, la région occidentale; nulle part, nous ne trouvons une phrase comme : « Le Soleil se couche dans l'*Akhit* ». L'absence totale de phrase de ce genre ne laisse pas d'être significative, si l'on songe à la fréquence du mot en question dans les Pyramides (on en a presque deux cents exemples, dans des formules très variées).—

[1] *Pap. de Nou*, d'après BUDGE, *Book of the Dead*, p. 319, l. 2-3; cf. NAVILLE, *Todtenbuch*, II, p. 365.

[2] *Papyrus de Nou*, d'après BUDGE, *op. cit.*, p. 364, l. 11-12; cf. NAVILLE, *op. cit.*, II, p. 378.

Au contraire, toutes les fois que ce mot est dans un contexte qui permet d'en préciser la valeur, il s'agit de l'orient. Très souvent il est question du soleil levant : dans tous les cas, le mot est employé. Tantôt c'est le dieu Râ, en compagnie du roi, qui apparaît, qui «point» à l'est[1] :

O Râ-Tem! cet *Ounas* vient à toi..... Vous émergez à l'*Akhit*.

Tantôt c'est le dieu-soleil qui y apparaît, qui «sort» de cette région[2] :

Ounas se lève majestueusement sous la forme de Nefer-Tem, sous la forme du lotus qui est au nez de Râ dans sa sortie quotidienne de l'*Akhit*.

Une formule fréquente emploie le verbe à la forme relative où la gémination indique un présent d'habitude[3] :

.... en vertu de ton nom de *Akhit* d'où sort Râ.

Courante est la phrase : «*quand il sort de l'Akhit*», en parlant de Râ[4]. Le roi enfin, quand il est assimilé à Râ, agit de même[5] :

Il surgit à l'*Akhit* et y est salué par Horus.

De même enfin, c'est dans l'*Akhit* que le disque solaire émerge le matin :

[6]

Les dieux se prosternent au-devant de N comme ils le font au-devant du disque solaire naissant, au moment de son apparition à l'*Akhit*.

[1] *Ounas*, 222-223; même formule : *Ibid.*, 225; 227-228; 231.

[2] *Ounas*, 395.

[3] *Téti*, 270 (jeu de mots à propos du verbe pris au sens figuré); la même formule se retrouve ailleurs : T 178 = P 520-521 = M 160 = N 651; T 278 = P 60 = M 26-27; N, Fr. J, 3.

[4] P 393 = M 560 = N 1167; N 486 = N 697.

[5] N 815-816.

[6] N 974.

Ainsi, dans plus de vingt passages où il est question du lever du soleil[1], on mentionne l'*Akhit;* à ces passages on ne peut en opposer, comme contre-partie, aucun où le même mot revienne avec un sens différent. N'est-ce pas un indice que l'*Akhit* est à l'orient? — Autre phrase significative[2] :

Les deux vantaux(?) de l'*Akhit* s'ouvrent lorsque paraît *Mânzit.*

est, comme on sait, la barque solaire qui commence son service le matin, au lever du soleil : il s'agit donc bien ici, une fois de plus, de l'orient. De ce texte il résulte même que l'*Akhit* est le Levant seul, opposé au Couchant. L'orient a une porte par où le soleil, sa course nocturne et souterraine une fois achevée, pénètre dans le monde supérieur; mais il doit y avoir une porte similaire à l'occident, pour permettre au soleil, à la fin de sa course diurne, de passer du ciel supérieur à l'Hadès. S'il en est ainsi, l'expression «vantaux, porte de l'*Akhit*» est très intéressante. Admettons que le mot *Akhit* puisse s'appliquer indistinctement à l'orient ou à l'occident : «la porte de l'*Akhit*» devient une expression ambiguë, elle peut désigner la porte occidentale aussi bien que la porte orientale. Il faudrait donc que le texte ajoute une précision, comme : «la porte *orientale* de l'*Akhit*» ou «la porte de l'*Akhit orientale*». Or notre texte ne spécifie pas du tout qu'il s'agit de l'orient : c'est évidemment que le mot porte en lui-même l'idée d'orient. En d'autres termes, qui dit *Akhit,* dit orient. — Un autre passage des Pyramides, bien curieux à cause d'une variante, est le suivant[3] :

Râ se lève-t-il à l'orient, il y trouve N; se dirige-t-il à l'occident, il y trouve N.

Telle devait être la leçon originale, conservée dans N : les adverbes représentaient, l'un le mot , l'autre le mot ; mais P a introduit une variante

[1] Cf. *Râ se lève à l'orient,* P 174 = N 942. Par comparaison de cette formule avec l'autre, on peut établir l'équation = . L'*Akhit* s'identifie donc à l'orient, puisque pratiquement les deux termes sont interchangeables.

[2] *Ounas,* 605.

[3] P 174 = N 942.

caractéristique : il a substitué au premier les mots : *Akhit* est donc synonyme de , c'est-à-dire, ici, de ; et, qui plus est, dans la seconde phrase, a été gardé : n'est-ce pas une preuve que ne pouvait se dire de l'occident ?

On pourrait, il est vrai, opposer à cette identification de l'*Akhit* avec l'orient le texte suivant [1] :

Cet *Ounas* fait une traversée vers le côté oriental de l'*Akhit*.

Voilà, dira-t-on, une preuve formelle que l'*Akhit* peut avoir un côté occidental et qu'elle comprend à la fois le Levant et le Couchant. Mais il faut d'abord reconnaître que nulle part on ne mentionne « le côté occidental de l'*Akhit* ». Il est vrai que l'absence de cette dénomination peut être due au seul hasard. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que l'*Akhit* est une région étendue et très vaste; elle peut, tout en étant exclusivement à l'orient, avoir un côté « oriental » (ou « gauche » suivant la conception égyptienne de l'orientation) et un côté « occidental » (ou « droit »). Elle s'étend de l'Égypte au bout du monde : son côté occidental, c'est celui qui est contigu à la vallée du Nil; son côté oriental, c'est celui qui se trouve à l'extrême-orient, aux confins de la terre, du ciel et de l'Hadès : et l'on comprend qu'il y ait là de l'eau et que le roi mort y puisse naviguer. Ainsi, rien ne nous porte à croire que l'*Akhit* fût à l'origine un terme général embrassant l'ensemble des bords de la terre; tout — la logique comme les textes — nous invite à voir dans l'*Akhit* la marge orientale seulement du monde.

Il est certain, par contre, qu'à une époque plus ou moins récente, une évolution s'est produite pour ce mot : son sens s'est étendu et généralisé. Il a fini par pouvoir désigner toute région ultime de la terre, quelle que fût sa position géographique. Différents indices pourraient faire croire que l'amorce de cette évolution se trouve déjà sous l'Ancien Empire. Dans la formule du proscynème, on rencontre une fois [2] :

[1] *Ounas*, 475. — [2] Tombeau D 39, de Saqqarah (Mariette, *Les Mastaba*, p. 278).

On est tenté de comprendre : *qu'il soit enseveli dans le* Kheri-Neter, *dans* l'Akhit, *dans le désert occidental.* L'*Akhit* serait donc à l'ouest. Mais dès l'abord le texte paraît suspect : s'il y avait réellement trois compléments circonstanciels de lieu amenés par la préposition , celle-ci devrait être répétée devant comme elle l'est devant . De plus, les nombreuses variantes contemporaines de cette formule ne donnent jamais que les deux termes «*Kheri-neter*» et «désert occidental»[1]. Heureusement, le mot de l'énigme est fourni par la même stèle, qui répète la phrase sous la forme[2] :

La lecture est sans aucun doute la bonne. Que le mot reçoive à la fois deux déterminatifs, et , cela n'a rien d'exceptionnel : on les rencontre ailleurs[3] ainsi associés, et la même stèle porte[4] :

La lecture des *Mastaba* de Mariette est donc fausse; la confusion entre et s'explique d'ailleurs très bien. Il n'y a donc pas là de quoi prouver que l'*Akhit* dès l'Ancien Empire pouvait être située à l'occident.

Ce qui semble le prouver, c'est le nom de la nécropole de Khéops, , car elle se trouve sur le plateau de Gizeh, donc à l'occident. Mais il se pourrait bien que ce nom lui ait été attribué par métaphore pour ainsi dire. La , c'est au propre la région du soleil levant, où le roi se rendra après sa mort; c'est son domaine d'outre-tombe, son royaume dans la vie future. Qu'on ait transporté à la sépulture même le nom qui, rigoureusement parlant, s'applique au séjour posthume, il n'y a là, après tout, rien de très étonnant : c'est une simple anticipation. De là serait venue l'expression protocolaire «monter à l'*Akhit*», qu'on retrouve plus tard dans Sinouhit par exemple et qui désigne d'une manière voilée le décès du souverain.

[1] Exemple MARIETTE, *Les Mastaba*, p. 230, 250, etc.

[2] *Ibid.*, p. 278-279.

[3] Par exemple MARIETTE, *Les Mastaba*, p. 446-447, où l'on a trois fois .

[4] *Ibid.*, p. 278-279.

C'est sous la XII[e] dynastie que se rencontrent les premiers documents attestant une extension de sens pour le mot *Akhit*. On lit sur un sarcophage de Bercheh [1] :

Râ te donne le salut matinal lorsqu'il point à l'*Akhit* orientale.

Cette expression de « *Akhit* orientale », qu'on trouve ailleurs à cette époque [2], donne à entendre que la n'est dès lors plus limitée à l'orient, mais peut désigner aussi d'autres régions, d'où la nécessité de restreindre le sens du mot par l'adjonction de l'épithète .

Dans le *Livre des Morts*, l'impression se confirme définitivement que a reçu une grande extension de sens. On trouve encore, comme dans les Pyramides, le mot *Akhit* comme nom de la région orientale seule : mais ce n'est plus que dans les phrases très anciennes, remontant aux Pyramides mêmes. Ainsi la formule connue « lorsque Râ sort de l'*Akhit* » est restée la même, par exemple dans le chapitre CLXXIV [3] :

Je me suis levé en qualité de Nôfer-Têm, lotus à la narine de Râ quand il sort de l'*Akhit*, chaque jour.

On trouve des formules analogues au chapitre CXXX [4] avec le même verbe , au chapitre CXXXIII [5] avec le verbe , et au chapitre XVII [6] avec le verbe [7]. Mais le *Livre des Morts* spécifie souvent qu'il s'agit de l'*Akhit* de

[1] Lacau, *Textes religieux, Recueil*, t. XXXVI (1914), p. 211, C.

[2] *Ibid.*, p. 212 : .

[3] *Mout-hotep*, f. 3, l. 15, du chapitre (Budge, *The Book of the Dead*, p. 456, l. 13-15), cf. Naville, *Todt.*, I, pl. CXCVII et II, p. 441.

[4] Budge, *op. cit.*, p. 278, l. 16.

[5] *Ibid.*, p. 288, l. 10-11.

[6] *Ibid.*, p. 61, l. 8.

[7] Un bon exemple de conservation du sens premier est fourni par (Dümichen, *Hist. Inschriften*, 95, 23) qui, d'après Brugsch (cf. S. Levi, *Vocab. gerogl.*, VI, p. 177), signifie le soleil du *matin*; S. Levi confirme cette traduction par la variante (Rituel de Brera, 15, 13; d'après S. Levi, *Vocab. gerogl.*, VII, p. 278).

l'est, et cela donne à supposer que le mot peut désigner aussi, à l'occasion, d'autres régions cardinales : ainsi dans une glose du chapitre xvii [1] :

De même dans différents hymnes au soleil [2]. Comme il s'agit toujours de la formule connue, l'adjonction de n'était pas indispensable, le soleil se levant nécessairement à l'est et non ailleurs. A plus forte raison, quand le contexte n'est pas très clair, l'adjectif «oriental» est-il exprimé : ainsi dans une glose du chapitre xvii sur «la porte septentrionale de l'Hadès»; c'est, paraît-il, la porte par où passe le dieu Toum «quand il se rend à l'*Akhit* de l'est» [3] :

Tout cela fait deviner qu'outre l'*Akhit* de l'est, il y a celle de l'ouest. De fait, elle est mentionnée au chapitre xv (hymne au soleil) [4] :

Tu te couches vivant sur les hauteurs de l'*Akhit* occidentale.

Il est même question de l'*Akhit* du nord au chapitre cxlix [5] :

Je suis le conducteur de l'*Akhit* septentrionale.

Ainsi le mot à partir d'une certaine époque désigne non plus seulement l'orient, mais aussi l'occident [6] et même le septentrion.

L'introduction du duel est également de date relativement récente. D'ailleurs sous cette orthographe se cachent sans doute plusieurs formes dis-

[1] *Nebseni*, f. 13, l. 8 (dans Naville, I, pl. XXIII); variantes dans Naville, II, p. 35; cf. Budge, p. 52, l. 2.

[2] Budge, p. 1, l. 3; p. 3, l. 13; p. 6, l. 13.

[3] *Nebseni*, f. 13, l. 28; Naville, I, pl. XXIII; cf. II, p. 48-49; cf. *Ani* dans Budge, p. 55.

[4] *Mout-hotep*, V, l. 5-6 (Budge, p. 46).

[5] *Nou*, chap. 149, n° 8, l. 8 (Budge, p. 373-374); variantes nombreuses dans Naville, II, p. 407.

[6] Cf. le texte du Rituel d'Amon cité plus haut, p. 144, où le mot paraît bien être une sorte de résumé, de total, des expressions et .

tinctes. Dans le duel, comme on sait, n'est qu'apparent : c'est un calembour graphique équivalant à l'adjectif en dérivé de : « Horus de l'*Akhit* ». — Ce cas une fois défalqué, reste le vrai substantif (et variantes). On le traduit par « les deux horizons » et l'on y voit une désignation de l'orient et de l'occident. Là encore, il faudrait peut-être faire des réserves. Il se pourrait très bien que même dans ce cas on ait souvent affaire à un duel apparent. En effet on a fréquemment l'orthographe avec deux . Or les noms de l'orient et de l'occident sont et avec deux , le premier étant suffixe de dérivation, le second marque du féminin; le du féminin était à cette époque quiescent, en sorte qu'on trouve les variantes et . N'y aurait-il pas eu une influence analogique exercée par ces noms de points cardinaux sur celui de l'*Akhit?* Analogie graphique et non phonétique, bien entendu. La chose est très possible : au lieu de on aurait écrit par imitation ou , et l'apparence duelle de cette orthographe aurait entraîné le doublement du déterminatif . L'adjonction d'un ou d'un superflu n'a rien d'étonnant au point de vue grammatical. Les noms géographiques ont souvent un final parfaitement inutile (par exemple dans le groupe , déterminatif dans les papyrus du Moyen Empire) : ce n'est pas le moins du monde prononcé, il indique seulement la notion de genre féminin. A la basse époque, on alla plus loin, et ce n'est plus un seul , mais deux qui furent ajoutés aux noms géographiques : les textes ptolémaïques donnent aux noms de pays, même à ceux de forme masculine, le groupe déterminatif , où aucun des deux ne se prononce. Il est donc très probable que et ne sont que des graphies récentes du singulier . Et c'est ainsi qu'il faut expliquer des variantes comme la suivante, empruntée au Conte de Sinouhit :

(*Papyrus du Ramesséum*, l. 6).

(*Ostracon du Caire*, l. 1).

Le dieu monta (var. : entra) dans son *Akhit*.

Il s'agit de la mort d'Amen-em-hait I : le roi se rend dans son domaine funéraire qui est l'autre monde, l'*Akhit*. Le premier texte est du Moyen Empire et porte le singulier ; mais le second est du Nouvel Empire et se permet le duel abusif : c'est en fait, un simple singulier déguisé. De même ne

soyons pas étonnés de rencontrer dans une variante du *Livre des Morts* la phrase suivante[1] :

C'est Râ quand il se lève à l'*Akhit* orientale.

Il est évident qu'il ne s'agit que d'un horizon : le texte parle expressément de l'orient seul; s'avère donc un faux duel. Le cas n'est pas moins fréquent dans les textes profanes, n'en prenons pour preuve que cette phrase-ci, extraite d'une description ramesside[2] :

Le soleil se lève en son *Akhit* (var. : à l'*Akhit*).

Une fois de plus il est clair qu'il s'agit exclusivement d'un horizon, celui de l'est. Et pourtant nous avons la désinence, qui habituellement caractérise le duel; et même l'un des textes redouble les déterminatifs et. Mais ne nous laissons point prendre aux apparences. Le second texte ne redouble pas les signes et, ce qui est déjà curieux. Il y a plus : le premier employant le suffixe, éprouve le besoin de le faire précéder du groupe. Or ce groupe a pour but ordinaire de répéter dans l'écriture et de rendre prononçable le désinentiel du féminin, quiescent à l'état absolu, mais conservé intact à l'état pronominal. D'autre part, dans la désinence du duel féminin, le, protégé par la syllabe suivante, ne s'est jamais amui, et a toujours été prononcé, même à l'état absolu, jusqu'en copte (-ⲧⲉ : -ϯ). Dans ces conditions, il était inutile d'insister sur lui en lui adjoignant le groupe. Conclusion : malgré les apparences, est bel et bien un singulier.

Cependant cette tentative d'explication ne peut être présentée que moyennant certaines réserves. Aussi bien trouve-t-on ailleurs les éléments d'une

[1] *Pap. 9949, Brit. Mus.*, publié par Naville, *Todtenbuch*, II, p. 35, sous Ap. C'est une variante d'un texte cité plus haut p. 166 (chap. xvii du *Livre des Morts*).

[2] Il s'agit de la description poétique de la ville de. Le passage cité est tiré du Pap. Anastasi II, 1/3 = Pap. Anastasi IV, 6/3. La restitution dans le second texte est basée sur l'orthographe identique que l'on rencontre *ibid.*, l. 5.

solution différente pour ce problème : comment le duel peut-il désigner l'orient seul? Le mot arabe *mašriq* «orient» est parfois employé au duel : *mašriqâni,* littéralement «les deux orients». Quels sont ces deux orients? Des commentateurs nous ont heureusement renseignés sur ce point. Le Coran offre des expressions de ce genre : رَبُّ المشرقين وربّ المغربين «Maître des deux Levants et des deux Couchants». Voici l'explication qu'en donne Ibn Sîdah[1] :

أَحد المغربين أَقصى ما تنتهى اليه الشمسُ فى الصيف والآخَرُ أَقصى ما تنتهى اليه فى الشتاء وأَحدُ المشرقين أَقصى ما تُشْرِقُ منه الشمسُ فى الصيف وأَقصى ما تشرق منه فى الشتاء وبين المغرب الأقصى والمغرب الأدنى مائة وثمانون مغربا وكذلك بين المشرقين

L'un des deux Occidents est le point extrême de l'horizon où le soleil parvient en été, l'autre celui où il parvient en hiver. L'un des deux Orients est le point extrême d'où il se lève en été, l'autre celui d'où il se lève en hiver. Entre le Couchant le plus éloigné et le Couchant le plus proche il y a 180 Couchants[2]. De même pour les deux Levants.

Cette interprétation est confirmée par le *Tahdhib*[3] :

للشمس مشرقان ومغربان فأَحد مشرقيها أَقصى المطالع فى الشتاء والآخَرُ أَقصى مطالعها فى القيظ وكذلك أَحد مغربيها أَقصى المغارب فى الشتاء وكذلك فى الجانب الآخر ۞ وقوله جَلَّ ثناؤه فلا أُقْسِمُ بربّ المشارق والمغارب جَمع لأنه أُريد أَنها تُشْرِقُ كُلَّ يوم من موضع وتَغْرُب فى موضع الى انتهاء السنة

Le soleil a deux Levants et deux Couchants. L'un des deux Levants est le plus extrême de ses levers d'hiver; l'autre, d'été. De même l'un de ses deux Couchants est le plus extrême de ses couchers, d'hiver, et de même du côté symétrique. On trouve dans le Coran : «Exaltée soit sa louange! je n'ai point juré par le maître des Orients et des Occidents!». L'auteur a employé le pluriel parce qu'il voulait dire que le soleil se lève et se couche chaque jour à un endroit différent, et cela jusqu'à la fin de l'année[4].

[1] ابن سيده cité par le *Lisân al-'Arab,* t. II, p. 129.

[2] Ce sont les «180 sources» de l'Orient et de l'Occident dont parlent les *Mille et une Nuits* (conte de تودد الجارية : 454e nuit dans l'édition de Boulaq).

[3] التهذيب cité aussi par le *Lisân al-'Arab,* tome II, p. 129.

[4] Freytag (*Lexicon arabico-latinum*, II, 415 *b*) traduit bien مشرقان par «*ortus aestivus et hibernus*» en donnant comme autorité le *Qamûs al Moḥît;* mais je n'ai rien trouvé qui se rapportât à cela dans l'édition que j'ai à ma disposition, ni à l'article شرق, ni à l'article غرب.

On peut citer encore dans le même ordre d'idées[1] :

المشرقان مشارق الصيف والشتاء ۞ ومثلهما المغربان... ۞ للشمس فى كل يوم مشرقا
ومغربا لا تعود اليهما الا فى السنة مرة

Les deux Levants : c'est le Levant d'été et celui d'hiver. Et de même pour les deux Couchants.... Le soleil a chaque jour un Levant et un Couchant, auxquels il ne revient qu'une fois l'an[2].

Cette curieuse habitude repose, on le voit, sur une observation juste : le soleil ne se lève ni ne se couche deux jours de suite au même point de l'horizon. Ce n'est que par exception qu'il apparaît à l'est franc ou qu'il disparaît à l'ouest exact. Au solstice d'hiver le point de son lever et celui de son coucher sont le plus méridionaux possibles; au solstice d'été, au contraire, ils sont le plus septentrionaux. C'est entre ces deux points maxima que varient le lever et le coucher pendant le reste de l'année, tantôt remontant, tantôt redescendant de l'un à l'autre. S'il en est ainsi, on comprend que le mot مَشْرِق puisse être employé au duel. Ce mot, en effet, à proprement parler, ne désigne pas un point cardinal fixe, l'est : c'est un nom de lieu dérivé de la racine شرق «se lever (en parlant du soleil)», il signifie donc «le lieu où le soleil se lève». Il y a donc en fait autant de مشرق que de jours pendant une demi-année. D'où l'emploi du pluriel مَشَارِق. Mais parmi ces nombreux levers, on peut faire un sort spécial à deux, à savoir les deux extrêmes, celui du solstice d'hiver et celui du solstice d'été. D'où le duel مَشْرِقَانِ. — De même pour مغرب, qui veut dire au propre «point où le soleil se couche» : il y a un très grand nombre de مَغَارِب, mais deux surtout, les مَغْرِبَانِ, sont importants en tant que points-limites : ce sont les extrémités nord et sud de la région qui comprend tous les مَغَارِب.

Or toutes ces remarques peuvent s'appliquer au mot [hieroglyphs] : le duel [hieroglyphs] ne désignerait-il pas les deux extrémités de la grande région orientale où le soleil se lève tantôt ici, tantôt là, mais jamais en dehors de ces deux points? Par extension, ce duel [hieroglyphs] s'appliquerait non seulement aux deux extrémités

[1] Manuscrit n° 99 de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, p. 91. Cet ouvrage, dont le titre est كتاب جنى الجنتين فى نوع المثنيين, est attribué, à la seconde page, à un certain امين بن فضل الله qui ne se trouve pas, semble-t-il, dans la *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann.

[2] Cf. encore le *Tâǧ al-arûs*, t. VI, p. 394.

de cette région, mais à la région elle-même dans son ensemble en tant qu'elle est définie et délimitée par ces deux limites. Ainsi, même si [hiéroglyphes] est un vrai duel, il peut très bien désigner l'orient seul, et non pas nécessairement l'est et l'ouest.

Cette conception suppose qu'à cette époque, l'*Akhit* pouvait désigner strictement le point où le soleil se lève, comme مَشْرِق; c'est, on le voit, une restriction du sens premier du mot. Mais cette restriction est attestée par la création du signe [hiéroglyphe] qui n'est pas primitif, et qui représente non pas toute la région orientale connue à l'origine sous le nom d'*Akhit*, mais seulement une partie de cette région, celle précisément où se lève le soleil, entre deux ondulations de la chaîne arabique.

Quoi qu'il en soit, en dehors des cas précédents, il est certain que [hiéroglyphes] existe comme vrai duel, dans le sens connu : «les deux *Akhit*, celle de l'est et celle de l'ouest». L'apparition de ce duel [hiéroglyphes] est assez récente, elle coïncide presque avec celle des expressions [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] ou même [hiéroglyphes] et elle procède de la même évolution généralisatrice. Un mot qui à l'origine ne s'appliquait qu'à la région du Levant a fini, grâce à un parallélisme assez naturel, par s'étendre à la région symétrique du Couchant; et même, arrivé à ce point, il a pu désigner toute la bordure de la terre, aux quatre points cardinaux. Le duel [hiéroglyphes] rentre dans un type curieux de duels, connu soit dans les langues indo-européennes, soit dans les langues sémitiques. Du singulier أَبٌ «père», par exemple, l'arabe tire un duel اَلْأَبَوَانِ dont le sens n'est pas «les deux pères», mais «le père et la mère, les parents». On trouve même en arabe le pendant exact du duel [hiéroglyphes] : de مَشْرِق «orient» on tire le duel اَلْمَشْرِقَانِ, littéralement «les deux orients», en réalité «l'orient et l'occident»[1]. Le *Lisân al-ʿArab* donne à ce sujet de curieuses explications[2] :

وقوله تعالى يا ليت بينى وبينك بُعْدَ المشرقين..... انما أراد بعد المشرق والمغرب..... غلّب
لفظ المشرق لانه دال على الوجود والمغرب دال على العدم والوجودُ لا محالة أشرفُ كما يقال القمران

[1] W. Wright, Rob. Smith, De Goeje, *A grammar of the arabic language*, 3rd edition, I, § 299, rem. *f*; Aug. Périer, *Nouvelle grammaire arabe*, p. 99, note 1.

[2] *Lisân*, XII, p. 40. Cf. le *Tâǵ al-ʿarûs*, t. VI, p. 394.

للشمس والقمر ..... غلّب القمر لشرف التذكير وكما قالوا سُنّة العُمَرين يريدون أبا بكر وعمر رضوان الله عليهما فآثروا الخفّة

Qoran (gloire à lui!) : «Oh! plaise à Dieu qu'entre toi et moi il y ait la distance des *Maśriqâni*[1]! ..... » Il a voulu dire : la distance de l'Orient à l'Occident; ..... mais il a donné la préférence au mot *maśriq*[2] parce que l'Orient mène à l'être, tandis que l'Occident mène au non-être : or le premier est, sans aucun doute, supérieur à l'autre. C'est ainsi que l'on dit : les *qamarâni*[3] pour : le soleil et la lune..... : la préséance est attribuée à la lune (*qamar*) à cause de la supériorité du masculin[4]. De même encore on a créé l'expression de «Sunnah des *'Omarâni*»[5] pour désigner Abû-Bakr et 'Omar[6] (que la joie d'Allah soit avec eux!) : on a en somme choisi ce qui était le plus simple[7].

Ce sens particulier du duel مشرقان explique admirablement comment on a pu créer le duel [hiéroglyphes] désignant l'est et l'ouest, alors que le sens premier et exclusif de [hiéroglyphes] était «région orientale». Et c'est pourquoi le mot [hiéroglyphes] par contre-coup, en est arrivé à s'élargir et à désigner indifféremment toute région ultime du monde. — On pourrait s'étonner de ce que deux explications différentes sont proposées ici du duel [hiéroglyphes], l'une dans le sens de «l'orient entre le lever d'hiver et celui d'été», l'autre dans le sens de «l'orient et l'occident». L'une de ces interprétations semblerait exclure l'autre. Il n'en est rien, puisque l'arabe admet à la fois les deux traductions et les deux commentaires pour مشرقان. Les deux conceptions ont pu vivre côte à côte chez les Égyptiens comme chez les Arabes.

En conclusion, nous saisissons une évolution très nette pour le mot [hiéroglyphes], [hiéroglyphes]. A l'origine, c'est la marge orientale de la terre, l'immense désert arabique qui commence sur le flanc droit de la vallée d'Égypte et qui s'étend de là jusqu'aux «regiones ignotae» de l'extrême-orient, jusqu'au bout du monde. Dans la suite, la signification du mot s'est élargie, d'abord par symétrie en s'appliquant à l'occident, puis, par généralisation, à tout le pourtour de la terre.

(1) Littéralement : «des deux Orients».

(2) «Orient.»

(3) Littéralement : «les deux lunes».

(4) قَمَر est du masculin, tandis que شَمْس est du féminin.

(5) Littéralement : «des deux 'Omar».

(6) Les deux premiers Khalifes.

(7) En mettant au duel le nom du premier de ces personnages, on aurait eu أَبَوَا بَكْر, ce qui aurait été plus lourd et plus compliqué.

La traduction «horizon» une fois démontrée inexacte, il resterait à trouver et à proposer une traduction nouvelle du mot , une traduction conforme à ces résultats. Malheureusement, aucun mot ne suffirait à rendre cette notion originale. Or, pour les besoins pratiques de la traduction, un mot unique vaut mieux qu'une longue et lourde périphrase. Transcrire directement le terme égyptien serait, à tout prendre, meilleur. Seulement, comme la forme exacte nous en est mal connue (pour les consonnes comme pour les voyelles), le plus sage sera désormais de transcrire *Akhit* ou quelque chose de ce genre, d'après le grec Ἁρμαχις qui rend . C'est la seule façon de se tirer d'embarras en l'occasion. Au lieu de traduire par «horizon», ce qui ne peut qu'induire en erreur, il n'y aura qu'à transcrire le mot même *Akhit,* quitte naturellement à renseigner le lecteur sur la conception toute particulière à laquelle répond ce mot dans la mentalité égyptienne.

III. — HORUS ORIGINAIRE DE L'*AKHIT*.

LE «PAYS DU DIEU».

A côté du substantif , , les textes religieux, dès l'époque des Pyramides, connaissent un adjectif dérivé , , qui est le plus souvent un qualificatif du nom d'Horus : . Ce nom de divinité a donné lieu, depuis longtemps, à des interprétations et des commentaires assez variés de la part des historiens de la religion égyptienne. Leurs théories péchaient par la base, et c'était inévitable : comprenant d'une façon imparfaite la conception si curieuse de l'*Akhit,* ils ne pouvaient expliquer correctement l'épithète *akhit-i* du dieu Horus. Les investigations précédentes nous ayant conduits à des résultats nouveaux et précis sur ce point, il y a lieu de les appliquer maintenant à une étude qui s'offre d'elle-même et, pour ainsi dire, s'impose.

Qu'est-ce que l'Horus *akhit-i*? Bien longtemps, on a cru pouvoir reconnaître en lui un «Horus des deux horizons». On s'appuyait en effet sur des orthographes comme : ou , qui paraissent exprimer un duel du substantif *Akhit.* Mais chacun sait qu'il n'en est rien, et si l'on parle encore aujourd'hui de «l'Horus des deux horizons» dans certains livres, c'est par pure routine. Parmi les diverses variantes orthographiques de , les Pyramides

n'en fournissent aucune qui comporte le duel effectif, comme ce serait le cas pour [hiéroglyphes] par exemple. Plus tard seulement, les textes commencent à employer le duel, mais ce n'est qu'un duel apparent. L'origine en est dans la ressemblance phonétique entre la terminaison du duel féminin et celle de de l'adjectif dérivé du féminin singulier. Un parallèle exact est fourni par l'orthographe [hiéroglyphes] : «dieu urbain» et non pas «dieu des deux villes»; [hiéroglyphes] en est l'équivalent plus exact.

Comme en général on s'est rendu compte de ce fait, la traduction précédente a fait place à celle qui est aujourd'hui la plus répandue : «l'Horus de l'horizon», littéralement «l'Horus horizontal». Or cette traduction et, par suite, tous les commentaires auxquels elle a donné lieu sont entachés d'une double erreur fondamentale; toute une partie de l'histoire de la religion égyptienne a été de ce fait faussée et engagée dans une mauvaise direction.

D'une part, nous avons vu que la vraie conception égyptienne de l'*Akhit* ne répond que très indirectement à celle de notre «horizon». L'Horus «de l'horizon» a donc été mal interprété comme étant le dieu qui habite l'Orient et l'Occident. D'autre part, la «manie solaire» a sévi en égyptologie comme ailleurs, et Horus a été pris pour un dieu soleil, ce qui ne répond que de très loin à la réalité des faits : mais il était naturel de mettre Horus en relation avec le soleil, et même de l'identifier à lui, puisqu'on y voyait le dieu du Levant et du Couchant.

L'*Akhit* n'est pas l'horizon, nous nous en sommes convaincus au cours de l'étude précédente. En fait, le dieu Horus [hiéroglyphes] est, d'après l'épithète qu'il porte, originaire des pays plus ou moins lointains et légendaires qui bordent la terre vers l'est. Sa patrie doit être cherchée entre l'Égypte et les confins orientaux du monde, dans ces immenses déserts et ces vastes régions qui s'étendent de la vallée du Nil jusqu'à l'extrême-orient. Son pays d'origine n'a rien de commun avec l'étroit «horizon» de l'est; et il est même complètement étranger à l'horizon de l'ouest. D'une part, il est essentiellement localisé à l'est, et non point à l'ouest; d'autre part, il ne se réduit pas à une mesquine portion de la terre, mais il embrasse toute sa bordure orientale. La question change du tout au tout, si on l'envisage ainsi — et il est impossible de l'envisager autrement.

L'autre erreur trop longtemps répandue a consisté à voir dans cet Horus

un dieu solaire dès l'origine. Que par l'effet de spéculations diverses, œuvre de théologiens plus que reflet de la croyance populaire, Horus ait fini par devenir un dieu-soleil, c'est ce que tout le monde sait. Mais qu'Horus ait été un «mythe solaire» dès le commencement, voilà qui est impossible à admettre. Sans doute, Horus s'est identifié avec le soleil, et cela même assez tôt; sans doute, le dieu est la preuve formelle et palpable de cette fusion d'Horus avec un dieu solaire par nature. Mais encore une fois, ce sont là des phénomènes de syncrétisme dont l'histoire de toute religion offre des exemples et qui ne doivent pas masquer la vraie nature originelle des divinités. L'écriture nous renseigne très exactement sur Râ et sur Horus, leurs noms s'écrivent de toute antiquité à l'aide de signes figuratifs : est donc le dieu-soleil et le dieu-faucon. Un faucon n'a assurément rien de solaire : c'est un ancien totem animal devenu dieu et rien dans son origine ne pouvait faire prévoir sa fusion postérieure avec une divinité solaire [1]. La nature première d'Horus a été découverte et mise en lumière par M. Loret [2], qui a non seulement identifié de façon définitive l'oiseau (faucon et non épervier), mais encore retrouvé son nom (ϩⲱⲣ) en arabe sous la forme du nom commun صقر «faucon» et développé ses idées sur l'origine du dieu Horus et de la civilisation horienne. Le dieu est venu sur les bords du Nil lors de la grande invasion qui, en fondant les conquérants avec les tribus autochtones, a définitivement constitué le peuple et la civilisation pharaoniques. Cette invasion est venue non point du côté du nord, par l'isthme de Suez, mais des régions méridionales. Quel était l'habitat primitif des tribus horiennes, c'est ce qu'il est difficile de préciser; mais ces tribus devaient être apparentées d'assez près aux Arabes avec lesquels elles ont en commun le nom du faucon. La route qu'elles ont suivi est, selon toute vraisemblance, celle qu'ont prise après elles toutes les invasions qui ont transporté, tantôt par conquête, tantôt par infiltration lente, des peuples de race et de langue sémitiques sur le sol africain : le resserrement de la mer Rouge et du golfe d'Aden aux abords du détroit de Bab el-Mandeb a de tout temps favorisé les traversées et les débarquements, et les tribus

[1] A ce propos, on s'étonne de trouver encore dans la deuxième édition (1909) de l'*Histoire* d'Ed. Meyer (*Geschichte des Altertums*, I, 2, § 187, p. 84) la doctrine du «Sonnengott Horus».

[2] Victor Loret, *Horus-le-Faucon*, Caire, 1903 (extrait du *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, t. III, p. 1-24).

horiennes, apportant avec elles l'oiseau d'Horus, leur totem héréditaire et caractéristique, ont sans doute passé ainsi d'Arabie en Somalie. Poussées par leur instinct d'exploration et de conquête, elles suivirent la côte de la mer Rouge en allant au nord; elles se répandirent dans les déserts entre le Nil et la mer et finalement, après avoir traversé l'Érythrée et toutes les régions côtières, elles atteignirent la vallée de Hammâmât et débouchèrent ainsi, par Coptos, dans la vallée du Nil qu'elles découvrirent avec admiration et où bientôt elles réussirent à s'installer.

Or il se trouve que cette reconstitution certaine de la préhistoire horienne s'accorde à merveille avec les résultats auxquels nous conduit l'étude de l'*Akhit*. Horus, nous disent les textes égyptiens, est originaire de l'*Akhit*, c'est-à-dire des régions orientales qui constituent la limite même du monde. Or d'où est venue l'invasion horienne? Des déserts situés entre le Nil et la mer Rouge. L'Horus [hieroglyphs] est donc bien l'Horus venu de l'est. La vieille tradition attestée par cette épithète *akhit-i* concorde parfaitement avec les conclusions auxquelles M. Loret est parvenu par de tout autres chemins. Nous voici très loin du mythe solaire et de la conception d'un «Horus de l'horizon». Le nom de [hieroglyphs] nous reporte à une réalité beaucoup plus vivante que de fades spéculations mythologiques : il nous met en contact direct avec des faits préhistoriques dont l'importance ne saurait être méconnue dans le problème des origines complexes de la civilisation égyptienne.

Ce qu'il y a de frappant, et qui montre bien la nature toute spéciale de la religion horienne, c'est que les Pyramides[1] connaissent un dieu [hieroglyphs] «le dieu de l'*Akhit*». Ce n'est rien d'autre qu'Horus lui-même. L'adjectif substantivé remplace le groupe [hieroglyphs] tout comme l'adjectif [hieroglyphs] équivaut à lui seul, par ellipse, à [hieroglyphs]; on peut comparer par exemple :

T 229 [hieroglyphs]

avec P 488 [hieroglyphs]

Qu'est-ce à dire, sinon que Horus est l'«oriental» par excellence? C'est le seul dieu dont l'origine étrangère soit demeurée vivante dans le souvenir des

[1] On rencontre parfois en dehors des Pyramides la mention de ce nom divin, par exemple : [hieroglyphs] (*Urkunden*, IV, 159, l. 16).

Égyptiens reconnaissants, parce que, venu du dehors, il a conquis, unifié et porté au maximum de civilisation la vallée du Nil de la cataracte à la mer. Lui seul peut porter le titre de et ce qualificatif est si bien attaché à sa personnalité qu'il peut être employé tout seul pour le désigner(1). C'est lui «le dieu originaire de l'*Akhit*», c'est lui le Faucon puissant et guerroyeur : parti des marches orientales du monde, il s'est avancé de victoire en victoire et a fini par s'emparer de l'Égypte et en devenir le dieu national(2).

Le souvenir de tous ces grands événements préhistoriques est donc resté très vivace chez les Égyptiens. Le nom de n'en est pas la seule preuve. On se rappelle la stèle de Mentou-hotep au Ouâdi Hammâmât : elle décrit de façon pittoresque le désert de Coptos à la mer Rouge, et la vaste région de l'*Akhit*. On n'a pas oublié le joli passage où elle fait allusion au séjour d'Horus dans ce pays :

... ce mont vénérable, primordial, qui tient la première place dans le pays des *akhitiou*, palais du dieu, doté largement de la vie d'Horus, nid divin...

Toutes les expressions reçoivent ici leur pleine valeur : cette région montagneuse est «vénérable» comme tout ce qui a rapport aux dieux; elle est «primordiale» puisqu'elle a été témoin d'événements préhistoriques d'une portée considérable; elle «tient la première place dans l'*Akhit*», car elle est le contrefort extrême de cette grande contrée orientale; elle est «douée, comblée, gratifiée généreusement de la vie d'Horus» : le dieu y a en effet très longtemps habité — à l'époque où l'Égypte n'était pas encore une nation une et forte; son passage n'a pas été sans laisser des traces durables dans ce pays qu'un contact prolongé avec les tribus horiennes a imbu, imprégné de la «vie»

(1) Une fois sur sept, les Pyramides disent tout court au lieu de .

(2) Il serait tentant d'interpréter dans le même sens une autre désignation d'Horus : . Ce serait «Horus l'Oriental», «Horus originaire de l'est» et cela équivaudrait exactement à . Mais la chose n'est pas sûre et l'opinion actuellement admise est peut-être la vraie : est «l'Horus installé et adoré dans le nome arabique ()», de même que est «l'Horus établi et honoré à Edfou ()».

même du dieu; c'est là le pays d'origine de la race conquérante, le berceau de la civilisation pharaonique, ou, selon le langage imagé de notre texte, le «nid» où ont vécu les ancêtres horiens et d'où ils ont pris leur essor : c'est là le «nid»[1] même où le Faucon est né, s'est développé, s'est fortifié jusqu'au jour de son envol vers l'Égypte; ce nid de l'oiseau-dieu est demeuré sacré, «divin» à jamais[2].

Le terme d'*Akhit* qui désigne l'Orient et qui est mis en relation avec un dieu, Horus, rappelle un autre nom de contrée orientale également mis en relation avec une divinité : . Il ne peut être question ici d'embrasser la question du dans son ensemble; il suffira d'en prendre un aperçu. Il s'agit de savoir d'une part où est localisée cette contrée, d'autre part pourquoi elle a reçu le nom de .

La «Terre du Dieu» a fait l'objet de nombreuses recherches, dont les résultats se sont parfois contredits : on voulait y voir une contrée précise et restreinte, alors que tout un ensemble de pays est compris en réalité sous ce nom vague de «Terre du Dieu». Tant qu'on s'en tenait à des données particulières, on croyait pouvoir identifier le tantôt avec tel pays, tantôt avec tel autre. Mais le sort de ces localisations était éphémère, car un document nouveau venait bientôt tout détruire et tout remettre en question. En fait, le englobe toutes les régions orientales[3] : non seulement l'est, mais aussi le nord-est et le sud-est. Voici quelques exemples qui dérouleront toutes ces régions sous les yeux.

Le pays de Pount est situé en Érythrée et en Somalie, c'est-à-dire au sud-est de l'Égypte. Or Pount est souvent mis en parallèle avec . Dès la XIe dynastie, les deux termes sont employés indifféremment pour désigner les côtes de la mer Rouge où l'on se procurait l'encens. Mentou-hotep IV chargea

(1) L'expression est à prendre au sens littéral; c'est bien du nid d'un oiseau qu'il s'agit. De même lorsque les textes déclarent que le pharaon, fils du Faucon et faucon lui-même, «est sorti de l'œuf» .

(2) Une autre réminiscence des origines horiennes se trouve par exemple dans les Mémoires de Sinouhit, où, dans une énumération de divinités, est nommé «l'Horus qui réside au milieu des déserts (des pays étrangers)» (B 209).

(3) Il y aura lieu de voir si la notion du n'a peut-être pas subi une évolution; il faudra pour cela réunir tous les exemples du mot et les classer par ordre chronologique et géographique. Cette étude n'a pas été tentée ici.

un certain d'une expédition vers ces contrées; celui-ci a laissé au Ouâdi Hammâmât une stèle commémorative[1]. Le récit débute ainsi (l. 10) :

Or mon maître V S F m'envoya pour conduire une flotte à Pount et pour lui rapporter de l'encens frais fourni par les cheiks gouvernant le désert.

Plus loin, l'objet principal de la mission est ainsi présenté (l. 15) :

J'accomplis les ordres de Sa Majesté : je lui amenai tous les produits que je trouvai sur les rivages de la Terre du Dieu.

Les deux phrases s'appliquent à la même opération : par suite et sont équivalents. De même à l'époque d'Hatchepsout, dans les célèbres représentations de Deir-el-Bahari relatives à son expédition vers les «Échelles de l'encens». Des exemples comme les suivants montrent bien que «Pount» et la «Terre du Dieu» sont considérés comme synonymes. Au-dessus du tableau de débarquement on lit[2] :

Navigation sur l'Océan, heureux départ dans la direction du Pays du Dieu; arrivée à bon port au pays de Pount.

La scène où l'on voit embarquer les produits précieux porte la légende[3] :

Chargement des transports, en grande quantité, avec les produits exotiques du pays de Pount et tous les excellents bois odoriférants de la Terre du Dieu.

[1] L., *D.*, II, 150 *a* = Golénischeff, *Hammâmât*, pl. XV à XVII = Couyat et Montet, *Les inscriptions du Ouâdi Hammâmât*, n° 114 (p. 81-84) et pl. XXXI.

[2] Naville, *Deir-el-Bahari*, III, pl. LXXII, col. 1-3 = Sethe, *Urkunden*, IV, 322.

[3] *Ibid.*, pl. LXXIV, col. 1-2 = Sethe, *Urk.*, IV, 328-329.

Lorsque la reine vient présenter à Amon tout ce que l'expédition a ramené, le titre explicatif porte [1] :

Le roi en personne, le roi du Sud et du Nord Râ-maâit-Ka présente les produits exotiques de Pount, les objets précieux du Pays du Dieu.

On pourrait multiplier les exemples; mais il est plus curieux de trouver désignant le désert arabique plus au nord que Pount, à l'est exact de l'Égypte. C'est ce qui arrive dès la XI[e] dynastie, par exemple dans la stèle de Mentou-hotep II au Ouâdî Hammâmât; le terme (l. 6) y est synonyme de (l. 4) et s'applique au désert entre Coptos et Qoseïr. De même la stèle d'un certain au Ouâdî Gasous [2] porte :

En l'an I[er] (de Sanousrit II) son monument fut établi dans la Terre du Dieu.

Or le Ouâdî Gasous se trouve sur la mer Rouge, un peu au nord de Qoseïr. Le même mot que nous avons vu appliqué à Pount sous la XI[e] dynastie a donc pu être appliqué sous la XI[e] et la XII[e] à la région désertique qui s'étend à droite de l'Égypte.

Mais il y a mieux : en remontant encore plus au nord, on rencontre toujours le «Pays du Dieu». Sous Aménophis III, une expédition se rend en Syrie afin de rapporter du bois de conifères [3] :

....

Le roi..... reconstruisit pour lui (Amon) une grande barque..... en bois de sapin neuf que Sa Majesté avait coupé sur la montagne de la Terre du Dieu et qui fut traîné par les chefs de tous les pays sur les hauteurs du Lotanou.

[1] *Ibid.*, pl. LXXVII, col. 1.

[2] Birch, *Catalogue of Alnwick Castle*, p. 267 et seq. et pl. IV = Erman, *Zeitschrift*, t. XX (1882), p. 204.

[3] Lacau, *Catalogue général, Stèles du Nouvel Empire*, t. I, p. 50. Le texte contient deux fautes évidentes, dont l'une, , est facile à corriger en et dont l'autre, , doit être corrigée soit en , soit plutôt, comme me le propose M. Loret, en .

Comme le bois se trouvait sur le Liban[1], c'est à cette chaîne de montagnes que s'appliquent ici les mots de «Terre du Dieu». On en parle ailleurs à propos de la Mésopotamie, ainsi dans la stèle de la princesse de Bakhtan[2] :

Comme Sa Majesté se trouvait en Naharaïn[3] selon son habitude de chaque année, les princes de tout pays vinrent, depuis leurs extrêmes limites, prosternés devant lui, se rendant à la merci de la puissance de Sa Majesté : ils portaient sur le dos leurs tributs en or, lapis, turquoise, et tout bois odoriférant de la Terre du Dieu.

Pour ne pas multiplier les citations, en voici une dernière qui nous montre le encore plus au nord. Au tombeau de Râ-men-kheper-senb à Thèbes, trois princes asiatiques viennent rendre leurs hommages au roi. Ce sont le roi de Tenpou, celui des Hittites, et celui de Crète. Or la légende de la scène est[4] :

Adoration au Maître de l'Égypte, prosternement devant le dieu parfait, par les grands de tout pays : ils exaltent la puissance de Sa Majesté et portent sur le dos, en guise de tribut, tous les tributs de la Terre du Dieu, argent, or, lapis, turquoise, toute sorte de pierres précieuses.

Il est acquis, par conséquent, que désigne toutes les régions orientales du monde connu des Égyptiens, depuis l'extrême sud-est (, c'est-à-dire

[1] A ce sujet, voir la récente et définitive étude de M. V. Loret : *Quelques notes sur l'arbre âch* (*Annales du Service des Antiquités*, t. XVI, 1916, p. 33-51).

[2] Legrain, *Les Monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale*, pl. XXVII-XXVIII, l. 4-5.

[3] La graphie est due à une mauvaise transcription de l'hiératique, où et se confondent aisément : le mot est normalement écrit avec final; mais peut-être faut-il y voir en outre un souvenir de l'étymologie sémitique : *nahar-aïn* «les deux fleuves», d'où le déterminatif, supposé, de l'eau .

[4] *Mission*, t. V, pl. I, p. 202-203 = Piehl, *Inscr. hiér.*, I, 128 γ = Sethe, *Urkunden*, IV, 929, l. 8-12.

la Somalie et l'Érythrée) jusqu'à l'extrême nord-est (, c'est-à-dire le pays des Hétéens; et même, par extension, la Crète). Lorsque, dans chaque cas particulier, est employé en parallélisme avec un nom de pays, ce n'est pas à titre d'équivalent exact; les deux notions géographiques ne sont pas superposables : est toujours plus grand que tel ou tel pays donné, et c'est une partie seulement de ce qui coïncide avec ou ou toute autre région.

Le une fois localisé de la sorte, il faut se rendre un compte exact de l'étymologie de cette expression. Traduire, comme on le fait trop souvent, par : «la Terre divine», est très incorrect. Il n'y a qu'à traduire littéralement : «la Terre du Dieu». Mais quel est ce dieu, demandera-t-on? Est-ce ce «dieu» vague, sorte de concept abstrait de la divinité, dans lequel on a voulu voir une ébauche de monothéisme? Non, l'étude de la et de nous amène tout naturellement à une conclusion bien différente. Ce est une désignation plus récente qui a succédé à quand ce dernier mot évolua vers des significations nouvelles. La primitive, c'est la portion du monde extérieure à l'Égypte, à droite de la vallée du Nil : c'est la marge orientale de la terre. Le n'est pas autre chose : il va du Nil aux limites de la terre et s'étend du sud-est au nord-est sur un espace immense. Les deux termes géographiques se recouvrent exactement. Ce sont deux synonymes dont l'un a remplacé l'autre. Nous avons vu que vers le début du Moyen Empire, le sens initial de s'est transformé, et que le mot a pu désigner l'Occident aussi bien que l'Orient. A cette époque justement apparaît l'expression , qui, s'appliquant à l'Orient seul, a servi de substitut à l'ancienne . L'égalité = ainsi posée, rappelons-nous que l'*Akhit* a un dieu spécial, Horus, appelé ou même tout court : ce dieu de l'*Akhit* est évidemment le dieu du ! La «Terre du Dieu», c'est la «Terre d'Horus»! Et cela ne peut nous étonner, maintenant que nous connaissons l'origine d'Horus. La patrie préhistorique du Faucon, c'est la région orientale du monde, le désert arabique, et, auparavant, l'Érythrée et la Somalie, et même en remontant plus haut dans les temps, l'Arabie; les gens du , ce sont tous les Chamites et tous les Sémites, et c'est pourquoi le terme a une si grande extension géographique. L'espèce de vénération que les Égyptiens montrent pour ce «Pays du Dieu» s'explique très bien : c'était

en quelque sorte leur «Terre Sainte». Le phénomène psychologique est tout naturel. Ce que le Seïr et le Sinaï étaient pour les Hébreux une fois établis en Canaan, le l'était pour les Égyptiens de l'époque pharaonique. Tout le respect religieux qu'un peuple doit avoir pour la patrie de son dieu national et pour le pays d'origine de sa civilisation, tous les souvenirs confus et à demi légendaires que chaque génération transmet à la suivante sur le berceau de la race et la source premièré de la religion : c'est tout cet ensemble d'idées et de sentiments qui s'est cristallisé autour d'Horus, de l'*Akhit* et du «Pays du Dieu»[1].

Aussi bien Horus est-il le vrai dieu national[2] de l'Égypte, le du , et lorsqu'on rencontre dans les textes la mention d'un qui semble être la désignation vague d'une entité divine abstraite, c'est en réalité d'Horus qu'il s'agit. Quand un roi ou un particulier nous raconte ses hauts faits et déclare, selon la formule connue, que «jamais pareille chose n'a été faite depuis l'époque du Dieu», , entendons bien que «l'époque du Dieu», c'est l'ère primitive du monde, celle du «Faucon totémique» et de ses «compagnons», les . Le dieu par excellence, c'était avant tout Horus : l'écriture elle-même, qui est une source de si riches renseignements, nous en donne la preuve formelle. Le déterminatif ancien des noms de divinité est : or ce signe n'est autre que le faucon perché sur son enseigne totémique. On a donc choisi plutôt que ou tout autre ancien totem : cela ne démontre-t-il point qu'Horus était pour ainsi dire le dieu-type, le dieu classique du panthéon égyptien?

IV. — L'OISEAU *ÀAKHOU*.

Selon la règle connue de l'écriture hiéroglyphique, la valeur phonétique du signe atteste que le nom égyptien de l'oiseau représenté par ce signe était : même si ce nom ne se rencontrait pas dans les textes,

[1] Cette interprétation nouvelle du s'écarte, on le voit, de celle proposée tout récemment par M. Eug. Dévaud, *Recueil*, t. XXXVIII (1917), p. 201.

[2] Cf. V. Loret, *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes*, *Revue égyptologique*, tome XI (1904), page 69 et seq.

son existence n'en serait pas moins certaine. Mais ce nom d'oiseau nous a été conservé dans plusieurs textes, tous de basse époque, tous relatifs à la scène de la course rituelle où le roi apporte à une divinité l'offrande d'un oiseau qu'il tient à la main. Trois de ces textes proviennent de Denderah[1] et accompagnent un double bas-relief représentant la scène en question :

[2]

J'ai saisi l'*àakhou-t* pour ouvrir la route...[3].

Voici pour toi l'*àakhou-t,* qui est utile et sans inconvénient, douce et sans mal...[4].

[5]

Le fils de Râ N. est sur son trône, en qualité de maître de ce qu'entoure le soleil, tendant (?) les bras pour présenter l'*àakhou-t*[6].

Deux autres exemples viennent du temple d'Edfou[7] et font partie du discours du roi dans la même scène de course rituelle :

[8]

Je (te) tends l'*àakhou*, je te présente les oies...

[9]

Je t'apporte l'*àakhou* pour que tu en fasses ton profit...

[1] Mariette, *Denderah*, II, 54, *a* et *b*. Cf. H. Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, p. 207.

[2] est la forme du signe à la basse époque.

[3] Mariette, *op. cit.*, *a*, devant Hathor (paroles du roi). Cf. H. Kees, *op. cit.*, p. 15.

[4] Mariette, *op. cit.*, *b*, devant Hathor (paroles du roi). Cf. H. Kees, *op. cit.*, p. 17.

[5] Tel est le texte de H. Kees, p. 207; celui de Mariette contient quelques lectures faciles à corriger : pour , pour et pour . De plus, il faut sans doute restituer .

[6] Mariette, *op. cit.*, *b*, à gauche. Cf. H. Kees, *op. cit.*, p. 17. Le déterminatif est par erreur pour (*ibid.*, p. 207) : cf. l'exemple précédent.

[7] Cités par H. Kees, *Nachlese zum Opfertanz* (*Zeitschr.*, t. LII (1914), p. 63).

[8] Fautif pour . — Le et le sont mutilés.

[9] Le est mutilé.

Nous avons donc là cinq exemples du nom de l'oiseau, au féminin à Denderah (, et), au masculin à Edfou (et). Pour certaines raisons, entre autres à cause du déterminatif du second exemple (), on a voulu voir dans cet oiseau un simple symbole de la déesse identifiée à Hathor[1]. Ce peut bien être un symbole : mais si cet oiseau a pu être employé à cet usage, c'est parce qu'il existait et parce que son nom était l'homonyme de celui de la déesse. Malgré leur date tardive, nous n'avons pas le droit de négliger ces témoignages : nous avons bien là la preuve qu'il existait en égyptien un nom d'oiseau ou , origine de la valeur phonétique du signe .

Quoi qu'il en soit, ce signe hiéroglyphique , qui sert à écrire la racine *àakhou* (*ȝḫw*) et ses dérivés (entre autres et), est un oiseau qui a déjà été identifié : mais puisque l'occasion s'en offre ici, il sera permis d'en dire quelques mots, car, pour qui étudie l'Égypte antique, tout se tient, et il est difficile de méconnaître les services que l'histoire naturelle rend à la science au même titre que la grammaire ou l'épigraphie.

C'est à M. Griffith que revient l'honneur d'avoir identifié l'oiseau [2] : dans son ouvrage sur les hiéroglyphes[3], il l'assimile au «crested Ibis», connu encore sous les noms d'«*Ibis comata*», «*Geronticus comatus*», «*Comatibis comata*»[4]. Mais il ne donne pas de cet oiseau une description que d'ailleurs l'objet de son ouvrage ne comportait pas. Aussi une étude détaillée de l'*Ibis comata* ne sera-t-elle pas inutile ici, ne serait-ce que pour confirmer l'identification de M. Griffith.

Cet oiseau a été signalé pour la première fois par Hemprich et Ehrenberg

(1) H. Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, p. 18-21.

(2) J. C. Savigny, dans son *Histoire naturelle et mythologique de l'Ibis* (Paris, 1805), a identifié le avec l'ibis noir (cf. spécialement sa planche VI). Mais cette proposition ne peut se soutenir, car l'ibis noir (cf., par exemple, *ibidem*, pl. IV) n'a rien qui ressembe à la crête de l'oiseau .

(3) Griffith, *Hieroglyphs*, 1898, p. 21. Cf. Griffith dans N. de G. Davies, *Ptahhetep and Akhethetep*, Part I (1900), p. 20.

(4) Synonymie : *Ibis comata* Ehrenberg, *Mus. Berol.* (et Schlegel, Heuglin, König-Warth.) = *Geronticus comatus* Licht., *Nomencl. Mus. Berol.*, p. 91 (et Gray, Rüppell, Gurn., Heugl., von Horneyer, Blanford, Brehm) = *Comatibis comata* Rchb., *Grall*, pl. CXXXIII, p. 2383 (et Bonaparte) = *Comatibis sp. III* Wagler, *Isis*, 1832, p. 1232 = *Ibis calvus* Le Vaillant junior (nec Gmelin), *Exploration scientifique de l'Algérie*, pl. 12.

sur la côte arabique de la mer Rouge. La description qui suit repose sur les observations des deux principaux zoologistes qui se sont occupés de l'ornithologie de l'Afrique antérieure : Rüppell[1] et Heuglin[2]. La figure ci-contre, qui reproduit la planche coloriée de Rüppell[3], pourra donner une idée de l'Ibis à crête.



Fig. 3. — *Ibis comata* (d'après Rüppell).

L'*Ibis comata*, ou *Geronticus comatus*, oiseau de la famille des Tantalidés, a environ 0 m. 73 cent. de longueur maximum. Le bec est assez long et légèrement recourbé aux deux tiers environ de sa longueur; il est d'un rouge brique. La tête entière et la gorge sont nues et la peau y prend une couleur rougeâtre. La nuque et le cou portent vers l'arrière des plumes très droites, allongées, minces et pointues; ces plumes constituent une grande et large huppe, caractéristique de l'espèce, et qui lui a valu l'épithète de «*comata*»; elles sont d'un pourpre sombre tirant sur le violet et même sur le noir. L'ensemble du plumage de l'oiseau est d'un vert foncé, avec un curieux éclat bronzé. Les plumes tectrices médianes sont d'un violet pourpré, avec quelques bigarrures çà et là, et surtout des reflets métalliques et chatoyants. Les pattes sont rouge brique et les griffes noires. L'iris est de couleur rousse. Les deux sexes sont identiques pour la taille comme pour la couleur. L'*Ibis comata* se nourrit de coléoptères et de petits reptiles. C'est un oiseau peu bruyant, par opposition à l'*Ibis carunculata* d'Abyssinie dont le cri est perçant et aigre.

L'habitat de l'*Ibis comata* comprend une aire géographique assez bien délimitée. Hemprich et Ehrenberg l'ont rencontré sur la côte arabique de la mer Rouge, près de Qomfoudah, par 19° de latitude nord. Rüppell le signale

[1] E. Rüppell, *Systematische Übersicht der Vögel Nordost-Afrika's*, Francfort, 1845, p. 119-120 et pl. 45.

[2] Th. von Heuglin, *Ornithologie Nordost-Afrika's*, Cassel, 1869-1873, tome II, p. 1144-1145. Voir p. 1144 le détail de la bibliographie.

[3] Voir encore une description et une planche montrant le détail du bec et de la tête dans Arrigoni degli Oddi, *Manuale di Ornitologia italiana*, Hœpli, 1904, p. 681 et figure p. 680; cf. *Atlante ornitologico*, II, p. 147. Cf. la figure de Le Vaillant, *Exploration scientifique de l'Algérie*, pl. 12.

comme oiseau de passage en Abyssinie pendant l'hiver; ses migrations vers ce pays dépendent des pluies; c'est surtout dans les vallées côtières qu'on le rencontre. Blanford l'a trouvé à Sénafié et Antalo. Hartmann[1] le signale en Abyssinie, au sud du Sennaar. Heuglin l'a vu en février sur le plateau de Wogara. Il l'a trouvé même plus au nord, dans le Hamedo. En un mot, l'Ibis à crête habite les côtes, méridionales surtout, de la mer Rouge et émigre périodiquement vers l'intérieur des terres. Mais il se rencontre en fait sur une zone beaucoup plus étendue. A l'est, on l'a trouvé sur l'Euphrate, à Biredjik[2]. A l'ouest, R. Hartmann, Loche et Le Vaillant junior le signalent dans l'Algérie méridionale. Il semble même qu'il ait existé sur les rivages de l'Europe méridionale jusqu'à la fin du XVIIIe siècle[3].

Confrontons le signe hiéroglyphique [hiéroglyphe] avec l'*Ibis comata* des naturalistes : c'est bien le même oiseau, à n'en pas douter. Les deux figures ci-jointes ren-

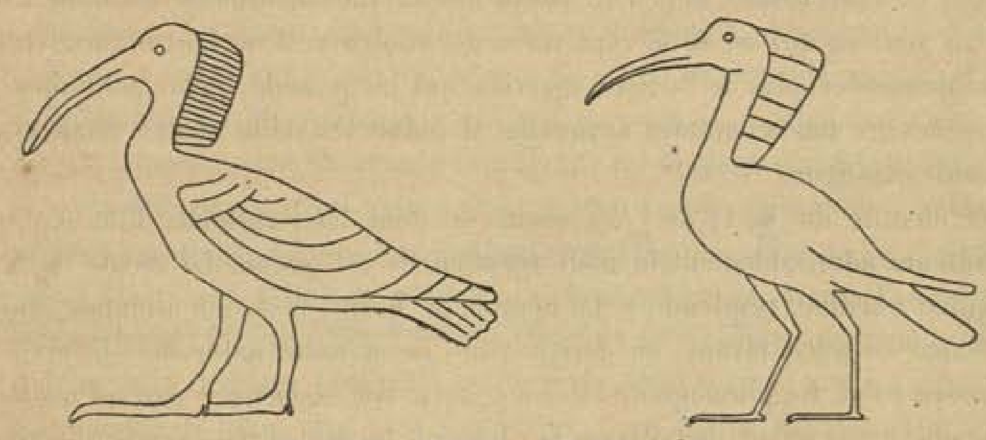


Fig. 4 et 5. — L'*Ibis comata* en hiéroglyphes.

dront la comparaison plus facile : toutes deux reproduisent des exemples du signe hiéroglyphique dans des inscriptions très soignées[4]. Dès le premier

[1] R. Hartmann, *Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer*, Berlin, 1865, p. 198.

[2] Trois Ibis à crête ont été rapportés de cette localité par E. Chantre, qui en a fait don en 1881 au Muséum de Lyon; ils y sont exposés sous les nos 4108 à 4110.

[3] Voir la discussion de Arrigoni degli Oddi, *Manuale di ornitologia italiana*, p. 679-680.

[4] La figure 4 est empruntée aux inscriptions de Ptahhotep à Saqqarah (N. de G. Davies, *Ptahhetep and Akhethetep*, Part I, pl. VIII, nos 104, 119 et 123 combinés). La figure 5 provient du mastaba toujours inédit de [hiéroglyphes] (au Louvre); elle est due à une copie de M. V. Loret, à qui je suis heureux d'exprimer mes remerciements à ce sujet.

coup d'œil, la ressemblance se manifeste dans l'allure générale et les proportions. Les détails caractéristiques de l'Ibis à crête se retrouvent sur l'oiseau : le bec, de longueur à peu près égale à celle du cou, et légèrement incurvé vers les deux tiers; la huppe abondante, commençant au sommet du crâne et se prolongeant jusqu'à la base du cou. Les quelques données qu'on peut avoir sur la coloration du signe hiéroglyphique s'accordent parfaitement avec ce que les naturalistes disent sur l'*Ibis comata*. Sur le signe du mastaba de Ptahhotep, on ne remarque plus que des traces de rouge, d'après M. Griffith[1]. Mais je dois à l'amabilité de M. Loret des renseignements sur le signe du Louvre. L'oiseau, dont la tête et le bec sont décolorés, porte une crête rouge : or la huppe de l'*Ibis comata* est d'un pourpre foncé tirant sur le violet; l'hiéroglyphe a le cou, le corps et les cuisses d'un beau vert; l'ensemble du plumage de l'*Ibis comata* est vert sombre avec des reflets bronzés; le a les pattes rouges : celles de l'*Ibis comata* sont d'un rouge brique. La concordance est donc complète pour ce qui est de la répartition des couleurs; il ne faut naturellement pas demander plus à l'artiste égyptien qui ne possède qu'un petit nombre de couleurs fondamentales auxquelles il réduit les mille et une nuances du monde extérieur.

L'identité du et de l'*Ibis comata* est donc bien certaine. Elle explique d'ailleurs admirablement le nom égyptien de cet oiseau. La racine signifie «briller, resplendir». Le nom de la , la région orientale illuminée par le soleil levant, en dérive d'une façon toute naturelle : le nom de l'oiseau aussi. Le plumage de l'Ibis à crête se fait remarquer par ses couleurs chaudes et ses reflets métalliques sur lesquels les zoologistes insistent : «nitore æneo», «glänzend», «Tombackschiller» (Rüppell), «æneo-nitente», «nitore nonnullo æneo», «chalybæo-purpura» (Heuglin); Heuglin emploie même le mot «prachtvoll». Sur la belle planche de Rüppell, l'or est répandu à profusion sur tout le plumage de l'*Ibis comata*, et c'est d'autant plus remarquable que cet emploi de l'or ne se représente que deux autres fois dans l'ouvrage, pour un oiseau-mouche d'Abyssinie (*Nectarinia cruentata* Rüppell[2]) et pour un oiseau du Choa (*Lamprotornis superbus* Rüppell[3]).

[1] Dans N. de G. Davies, *Ptahhetep and Akhethetep*, Part I, p. 20.

[2] Rüppell, *op. cit.*, pl. 9.

[3] *Ibidem*, pl. 26.

V. — CONCLUSIONS.

De cet ensemble de recherches[1] assez diverses, mais qui toutes gravitent autour de la-racine et de ses dérivés, il résulte des conclusions intéressantes soit pour la langue, soit pour la religion.

Étant donné la racine verbale , avec le sens de «resplendir, être éclatant de lumière», les principaux dérivés ici étudiés sont :

1° «l'oiseau resplendissant»; ce nom est on ne peut mieux choisi, car l'*Ibis comata,* ou *Geronticus comatus,* avec lequel on peut identifier à coup sûr l'oiseau , se fait remarquer par l'éclat tout particulier de son plumage à coloration chaude et à reflets métalliques.

2° , , étymologiquement «la contrée lumineuse»; ce mot ne correspond pas, comme on l'a cru trop souvent, à la conception moderne de l'«horizon». L'horizon, ὁρίζων (κύκλος), est une ligne, donc une abstraction. L'*Akhit* n'a rien d'abstrait ni de linéaire : c'est au propre une région, étendue et habitée. Pour l'Égyptien primitif, qui ne connaît que les deux berges du Nil, l'*Akhit* est le bout du monde vers l'est : c'est le plateau arabique qui borde la vallée et où le soleil naît chaque matin, resplendissant de lumière; ce plateau désertique est une «regio ignota» et l'Égyptien qui ne l'a pas exploré y voit l'extrémité même de la terre, l'endroit où le ciel repose. Peu à peu les connaissances géographiques se sont étendues et les limites du monde se sont indéfiniment reculées vers l'est; le terme de *Akhit* subit le contre-coup de cet élargissement, mais, tout en s'appliquant à ces bornes insaisissables et toujours fuyantes du monde, il demeura attaché à la portion du désert contiguë à la vallée : en d'autres termes, l'*Akhit* est toujours la région ultime de l'Orient, la bordure de la terre; seulement si sa frontière occidentale reste fixée aux falaises qui bordent l'Égypte, sa frontière orientale se recule sans cesse vers l'est, au fur et à mesure de l'extension des connaissances géographiques. — Cette conception première de l'*Akhit,* marche orientale du monde, ne tarda pas à se modifier. Par symétrie, le mot put s'appliquer, dès le Moyen Empire, à la région occidentale de la terre, au plateau désertique de la Libye où le

[1] De précieuses indications m'ont été fournies par l'obligeance de M. V. Loret. Qu'il me soit permis au moins de l'en remercier bien vivement au terme de cette étude.

soleil se pose chaque soir. L'ensemble de ces deux régions, le Levant et le Couchant, fut dès lors désigné par le terme de [hiéroglyphes] «les deux *Akhit*».

3° [hiéroglyphes], adjectif dérivé du mot précédent : «habitant ou originaire de l'*Akhit*». Ce mot s'applique souvent à Horus, mais, mis au pluriel et pris comme substantif, il désigne parfois la population, mythique ou réelle, de cette [hiéroglyphes]. A ce sujet, la soi-disant «Terre des Mânes» qu'on a voulu voir dans l'inscription de [hiéroglyphes] à Assouan est due à une mauvaise lecture et à une traduction fautive : [hiéroglyphes] n'est pas synonyme de [hiéroglyphes], et ces *akhtiou* ne sont point des «Esprits»; ce sont simplement les indigènes des contrées éloignées, les habitants de l'*Akhit*.

L'histoire de la religion égyptienne est également intéressée par l'étude de ces différents mots. Le nom de [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] doit être interprété dans un sens nouveau. La conception fausse d'un Horus-soleil doit être bannie de l'histoire des origines religieuses : Horus n'a été identifié avec le soleil que d'une manière artificielle et à une époque relativement récente, par suite de spéculations théologiques. En fait, si l'on remonte à l'époque primitive et si l'on s'en tient aux réalités, l'Horus [hiéroglyphes], c'est le Faucon originaire de l'Est et du Sud-Est qui, à la tête de ses tribus, les tribus horiennes, est venu s'établir sur les bords du Nil et a conquis l'Égypte en donnant un essor décisif à sa civilisation encore hésitante. Cette origine du dieu Horus, ancien faucon totémique venu en Égypte par l'Érythrée et le Ouâdi Hammâmât, n'a jamais été complètement oubliée par les générations postérieures, et l'épithète de [hiéroglyphes] n'en est pas la seule preuve : des textes y font allusion d'une manière assez explicite. — Horus, d'autre part, a su si bien s'imposer et a pris une place si hors de pair dans le vieux panthéon égyptien qu'il est devenu le dieu national, celui que l'on désignait par le mot de [hiéroglyphe] «le dieu» tout court, celui dont l'image totémique [hiéroglyphe] servait de déterminatif à tous les noms divins, celui enfin à la nature duquel était intimement liée la personnalité du souverain. C'était donc le «dieu» par excellence, et le [hiéroglyphes] «le pays du dieu», dont la localisation géographique a prêté à de si nombreuses discussions, n'est autre chose que l'Orient, le pays d'origine, le domaine antique du dieu-Faucon.

Charles Kuentz.

Lyon, le 30 juillet 1918.

NOTES

D'ARCHÉOLOGIE MUSULMANE

PAR

M. ÉTIENNE COMBE.

VI[1]. — PALÉOGRAPHIE QOR'ÂNIQUE.

Une remarque de M. Casanova[2] m'engage à ajouter quelques observations à mon précédent article sur les «Feuilles d'anciens exemplaires du Qor'ân»[3] achetées à Suez par Mrs. A. S. Lewis.

J'aurais dû préciser qu'un texte qor'ânique ne pouvait être dit à la fois «coufique» et «pré-ʿothmânique» selon la terminologie de l'auteur anglais, puisque le coufique tire son nom de Koufah, en Mésopotamie, comme cela est bien connu, et que ce terme n'a pu désigner un genre d'écriture arabe propre aux calligraphes mésopotamiens qu'après la conquête du pays par l'islâm. En ce qui concerne les divers exemplaires du Qor'ân, les calligraphes ont probablement copié le prototype d'Al-Ḥadjdjâdj sous ʿAbd-al-Malik, comme le dit M. Casanova. La calligraphie mésopotamienne, dite coufique, fut imitée dans la suite et se généralisa dans le monde musulman. M. van Berchem a montré depuis longtemps[4] qu'on avait donné à ce terme un sens beaucoup trop étendu; et il en est de même au reste de la désignation de «qarmatique», fréquemment employée jadis, et de celles usitées en général par les auteurs arabes. Le coufique servit à écrire toutes sortes de documents et ne fut pas du tout réservé au seul texte sacré.

(1) Voir antérieurement : *Bulletin*, t. XII, p. 223-241, avec 28 figures; t. XV, p. 207-226, avec 14 figures.

(2) *Mahomet et la fin du monde*, Paris, 1913, 2ᵉ fasc., p. 123 et p. 140, note 2.

(3) *Bulletin*, t. XV, p. 209 et suiv.

(4) *Notes d'archéologie arabe*, dans *Journal asiatique*, 1891, II, p. 70, note 1.

En parlant des anciens exemplaires du Qor'ân conservés à la Bibliothèque Sultanieh du Caire, j'ai dit qu'« ils sont datés du IIe siècle ». Or ceci pourrait induire en erreur ceux qui ne connaissent pas ces documents ou ceux auxquels ils ne sont pas accessibles. En effet, ces copies du Qor'ân ne sont pas « datées », mais je les attribue au IIe siècle de l'hégire. Cette opinion d'ailleurs n'est pas celle de Moritz, l'auteur de l'*Arabic Palæography,* qui se contente de la date très vague Ier à IIe siècle; il doit donc supposer que quelques-unes d'entre elles peuvent appartenir au Ier siècle, ce que j'ai toujours considéré comme une opinion impossible à soutenir.

Plus loin enfin, la phrase « le point n'apparaît que plus tard, après que se sera généralisé le système des traits obliques » peut encore prêter à confusion. Cette observation ne concerne que la calligraphie en usage pour les copies du Qor'ân et elle ne peut en aucun cas s'appliquer aux textes épigraphiques. Si l'on rencontre déjà la lettre ب pointée sur les monnaies de ʿAbd-al-Malik, dans les textes épigraphiques les points comme signes diacritiques des lettres n'apparaissent guère avant la fin du IIe siècle de l'hégire, et ils ne se généralisent que bien des années plus tard.

Puisque j'ai cité M. Casanova, je relèverai un point sur lequel je ne suis pas d'accord avec lui. Dans la même étude, il mentionne la copie du Qor'ân donnée par Abû'n-Nadjm Ṭârîq à la mosquée ancienne (Djâmiʿ al-ʿAtîq) de Fosṭâṭ Miṣr[1], et il lit 368 H. la date de l'inscription du donateur[2]. Le texte est en partie effacé, mais on peut facilement rectifier la lecture proposée. Les dizaines sont écrites سسں, ce qui ne peut se lire que ثلثين « 30 ». Quant aux centaines, avec le début qui est conservé, soit un ﻠ[ ] joint à une lettre précédente, et ce qu'on peut distinguer des autres signes, il est impossible de lire ثلثمائة « 300 ». Il faut lire مائتين, et cette forme pour « 200 » n'est pas une « rareté » comme le dit l'auteur, mais bien au contraire ce que l'on rencontre « le plus fréquemment » au lieu de مئتين. Sur 50 stèles funéraires égyptiennes que j'ai copiées, on trouve pour 200 : مائتين 24 fois, مائتى 17 fois, مائتى 5 fois, et seulement 4 fois مئتين. Il faut donc lire 238 de l'hégire la date de l'ancienne copie du Qor'ân mentionnée.

[1] *Arabic Palæography*, pl. 18. — [2] *Mahomet et la fin du monde*, p. 126-127.

VII. — LA KISWAH.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'archéologie au sens strict de ce terme, je publie néanmoins ici ces quelques notes recueillies il y a quatre ans au Caire lors d'une visite au *Dâr-al-Kiswah* (la maison de la Tapisserie sacrée), où se fabrique le fameux tapis sacré que l'Égypte envoie annuellement à la Mecque.

J'aurais voulu faire une enquête approfondie sur la technique employée et sur la décoration, mais il m'a été difficile d'obtenir des renseignements détaillés.

Je crois cependant que ces notes compléteront les données fournies par mes devanciers. On trouve facilement des renseignements généraux sur le tapis sacré; mais A. Lucas et B. F. E. Keeling[1], comme M. Labib-el-Batanouny[2], ont par contre exactement décrit la manière dont le tissu est fabriqué, et comment on obtient les fils d'argent et d'or en étirant de minces barres d'argent sur lesquelles les lamelles d'or ont été fixées par le feu. Je ne répéterai donc pas ce qui a été dit avant moi.

Le tapis sacré, comme on l'appelle ordinairement, est plutôt une tapisserie et une portière, puisqu'il sert à tapisser les quatre côtés de la Ka'bah. Elle est composée de 62 pièces tissées et moirées, avec des inscriptions, le tout formant huit grands rideaux de soie noire. Il y a deux rideaux pour chaque face de la Ka'bah, et la portière principale, باب, est faite de 4 grandes pièces qu'on appelle «linteau» عِصَابة, en haut; «bande brodée» طراز, à mi-hauteur; et les deux vantaux قائم الصغير le plus petit, et قائم الكبير le plus grand, celui qu'on soulève pour laisser passer.

Le tissage et les broderies sont très finement exécutés; la trame du fond et les parties moirées sont faites au métier, et les broderies à l'aiguille.

Il est bien naturel que pour un travail aussi spécial on n'ait recours qu'à des ouvriers exercés et spécialement attachés à l'établissement.

Les motifs de décoration de la tapisserie ne changent pas, car les modèles sont suivis d'année en année. Il n'y a donc pas invention; c'est un pur travail mécanique sans aucune composition originale.

[1] *The Cairo Scientific Journal*, VII, June 1913, p. 129-130.

[2] الرحلة الحجازية, 2ᵉ édition, Masr 1329 : p. ١٣٣-١٤٠ (كسوة الكعبة), p. ١٤٠-١٤١ (المحمل).

Je me suis demandé si ces artisans modernes donnaient des noms spéciaux aux motifs décoratifs. Car je crois qu'il pourrait être utile de noter pour chacune des manifestations artistiques des pays islamiques les noms donnés aux divers éléments du décor. On pourrait déjà recueillir les noms actuels, à défaut d'anciens tirés de livres de patrons par exemple, là où ils sont conservés et accessibles, deux choses sans doute très rares. Et une telle terminologie même locale pourrait, ce semble, fournir quelques indications sur la parenté de quelques éléments décoratifs et sur leur évolution qu'il est souvent impossible de déterminer, parce que la stylisation est trop avancée, ou parce qu'au contraire le dessin est encore trop primitif. On voit donc qu'en ceci au moins l'archéologie pourrait tirer profit d'une telle terminologie technologique.

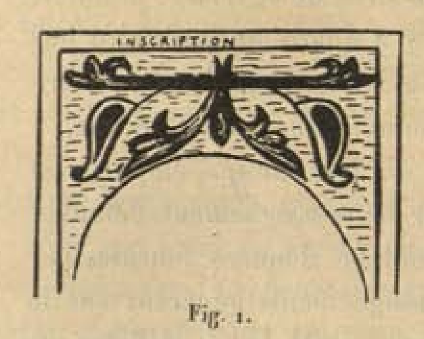


Fig. 1.

Les noms qui vont suivre ne sont nullement les seuls en usage; la liste est bien loin d'être complète, même pour la Tapisserie sacrée puisque mon enquête n'a pas entièrement abouti; donc elle pourra être facilement allongée. Ces termes ne sont pas non plus employés pour les seuls motifs décoratifs de la *Kiswah*. Je suis en effet persuadé que ce sont des termes généraux qu'on rencontrera ailleurs si l'on fait une enquête semblable, dans d'autres industries ou en questionnant les divers corps de métiers. Mais il n'est pas inutile cependant de préciser que ces termes sont employés par des ouvriers spéciaux occupés à un travail bien défini par son but religieux.


Fig. 2.

En reproduisant quelques dessins types, je n'ai pas du tout la prétention de donner des reproductions exactes et détaillées des principaux motifs décoratifs de la tapisserie. J'ai cherché surtout à noter la particularité de ces motifs et ce qui pouvait par conséquent expliquer dans certains cas le terme employé.

كرسى *koursi* «chaise, tabouret» (fig. 1). Le motif semble en effet soutenir une inscription qui le surmonte et qui y est comme assise.

زهرة *zahrah* «une fleur» (fig. 2) désigne naturellement un dessin floral.

رنك *renk* «blason» s'applique aux cercles contenant des fleurs ou des inscriptions.

Ils rappellent les cartouches circulaires aux noms sultaniens ou à armoiries, qui sont souvent sculptés sur les monuments. On les appelle aussi *bikâriyah* بكارية, à rapprocher de بيكار «orifice de réservoir, bassin». Signalons ici la décoration honorifique appelée بيكارية, que Quatremère (*Sultans Mamlouks*, II, 2, p. 70 et suiv.) traduit «plaque» et qui ressemblait probablement à un «cercle décrit avec le compas», selon l'explication de Dozy, *Suppl.*, *s. v.* بيكر. Lorsque les cercles se font pendant, ils sont dits قردشية *qardachiyah*, du turc قردش «frère».

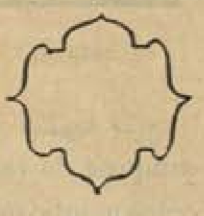


Fig. 3.

Ces médaillons sont d'ailleurs fréquemment irréguliers, affectant une forme ovale, comme une «galette» d'où le nom رغيف *righîf*, ou allongée comme «une poire» كمثرى *koummitrah* (1), ou comme un «flacon» à goulot étroit et long pour les eaux de senteur, قمقم *qoumqoum*. Ceux qui sont formés de secteurs de cercle sont dits ترنجة *troungah* «un limon» (fig. 3).



Fig. 4.

حشو *ḥachou* «tout ce qui sert à remplir, bourre» désigne la partie fourrée, ouatée des broderies, rappelant le travail de la broderie au plumetis (fig. 4; et les deux palmes tombantes de la figure 1).

Les «entrelacs» seraient dits *tchechmeh, djechmeh* (?) (fig. 5). On pourrait penser à شكمة *chakmah;* ce terme désigne les treillis de bois qui surmontent

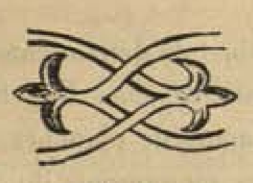


Fig. 5.



Fig. 6.

fréquemment les barrières des balcons; ou bien à شكمة «large bracelet d'argent», cf. شكيمة «licou» (Maghrib), selon Dozy, *Suppl.*, *s. v.* شكم, II.

Un dessin en zigzag s'appelle *dâlah* دالة (fig. 6), et les deux bandes d'argent

(1) Un ornement de femme porte ce nom, Lane, *Modern Eg.*, 5th ed., 1871, II, p. 321.

qui enserrent une plus large bande or, avec une inscription ou des palmettes, sont dites *douwalât* دُوَلَات (fig. 7). Je ne sais si ces deux termes peuvent être ramenés à la racine دول, دال «changer, se succéder», entendu qu'ils impliqueraient l'idée d'alternance. C'est possible pour *douwalât;* mais pour *dâlah* on pourrait songer plutôt au nom de la lettre *dâl;* ce serait donc un dessin en forme de *dâl,* fait d'une manière anguleuse.



Fig. 7.

مَيْمُونَة مُرَبَّع *maimoûnah mourabba'* «la m. quadrangulaire» est un dessin composé de rubans qui se croisent à angles droits et marquant les nœuds aux croisements sous forme de «carrés» (fig. 8). Mais je ne puis expliquer le nom ميمونة.

كنار *kanâr, kinâr* «bordure, lisière d'une étoffe» est naturellement un dessin qui borde la tapisserie.

حِزَام *ḥizâm* «sangle, ceinture» s'applique à un bandeau à inscription. Mais dans le cas de la *Kiswah,* le mot «ceinture» désigne la large bande brodée avec le nom d'Allah et des eulogies, qui est placée à mi-hauteur de la Ka'bah, comme on peut le voir sur toutes les photographies qui représentent la mosquée de la Mecque pendant le pèlerinage.

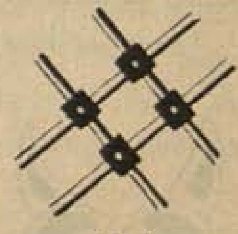


Fig. 8.

شَتْلَة *chatlah* «un plant» désigne un décor à palmettes s'enroulant (comme sur la figure 7).

VIII. — LE COUFIQUE CARRÉ.

Le coufique carré ou quadrangulaire a fait l'objet de deux mémoires publiés il y a plusieurs années dans le *Bulletin de l'Institut égyptien.* En 1881, Rogers bey présenta le texte et la traduction, accompagnés de planches, de dix inscriptions en coufique carré relevées sur divers monuments du Caire et de Rosette[1]. En 1890, Innès bey donna une autre série de douze inscriptions, en grande partie du Caire et d'Alexandrie[2]. Mais la transcription et la tra-

[1] *Mémoire sur certaines inscriptions en caractères coufique carrés, Bulletin de l'Institut égyptien,* 1881, p. 100 et suiv.

[2] *Les inscriptions arabes en caractères carrés, Bulletin de l'Institut égyptien,* 1890, p. 81 et suiv.

duction des inscriptions est précédée ici de réflexions sur ce type d'écriture, qui seront reprises plus loin.

Marcel[1], Lanci[2] et Prisse d'Avennes[3] avaient reproduit auparavant quelques-unes des inscriptions signalées par Rogers ou Innès; puis Bourgoin[4] dessina d'après les monuments celles que publia Rogers et d'autres encore qui seront mentionnées.

Les inscriptions de Rogers comprennent :

1. Mosquée Mouayyad, Caire : لا اله الا الله محمد رسول الله.
2. *Idem : Qor'ân*, LXI, 13.
3. *Idem : Qor'ân*, II, 256.
4. *Idem : Qor'ân*, LIV, fin.
5. *Idem :* بسم الله الرحمن الرحيم.

Les n°s 2-5 dans Bourgoin, II, 2, pl. 5.

6. Ruines d'un abreuvoir, au Hamzâwi, Caire : توكلت على الله.
7. *Idem :* توكلت على خالقي.

Ces deux inscriptions dans Bourgoin, II, 1, pl. 71, qui désigne le monument comme «tympan de porte d'entrée de maison au Caire, XVIe siècle»; mais il semble qu'il s'agit de la même construction.

8. Mosquée de Qalâwûn, Caire : محمد répété quatre fois. De même, Bourgoin, II, 2, pl. 8; van Berchem, *Corpus*, Égypte, pl. XXX, 2.
9. Mosquée à Rosette : لا اله الا الله.
10. *Idem :* محمد رسول الله.

Les inscriptions de Innès comprennent :

1. Mosquée Gambaki (Gânî-Bak), Caire : variante de *Qor'ân*, XLVIII, 28.
2. Mosquée Maghrabi, Caire : *Qor'ân*, IX, 18, en partie.

(1) *L'Égypte*, pl. XXI, et p. 22, la figure; *Description de l'Égypte*, 2e édit., vol. XV, pl. face à la page 168, n° III.

(2) *Trattato delle simboliche rappresentanze*, pl. XX et LXII.

(3) *L'Art arabe*, texte, fig. 52, 54, 56, 58, 60, 69; pl. XXXI et XXXII. — Volume de planches, III, pl. CXXXVI.

(4) *Précis de l'Art arabe*, I, 3, pl. 29; II, 1, pl. 58, 71; II, 2, pl. 5, 8, 15.

3. Mosquée Bordeyny, Caire : le بسملة et لا اله الا الله محمد رسول الله.

Le n° 3 (بسملة) dans Prisse, texte, pl. XXXII.

4. *Idem : Qor'ân*, LXII.
5. *Idem : Qor'ân*, XXXIII, 56.
6. Mosquée Sultan Hassan, Caire, à droite de la grande porte d'entrée : لا اله الا الله محمد رسول الله. Gayet (*L'Art arabe*, p. 140) attribue cette inscription à la mosquée Mouyyad.
7-8. Tirées de Niebuhr, provenance Mechhed 'Aly, Mésopotamie : eulogies.
9. Le بسملة, publié par Marcel, *Description de l'Égypte*.

Lanci, pl. XX; Prisse, texte, pl. XXXI.

10. Mosquée Terbanah, Alexandrie : لا اله الا الله.
11. *Idem* : محمد رسول الله.
12. *Idem* : ادخلوها بسلام آمنين.

Innès a cru trouver dans les inscriptions elles-mêmes un critère permettant de classer chronologiquement quelques-unes des inscriptions de ce genre. Mais ses observations n'ont pas été relevées et ne doivent pas être retenues. En effet, on ne voit pas pourquoi l'inscription de Marcel (Innès, n° 9) appartiendrait «à une époque très reculée au temps où l'écriture coufique était seule en usage chez les Arabes». Elle serait «antérieure au deuxième siècle de l'Hégire», car à cette époque où l'on connaissait la valeur des signes diacritiques, on ne se serait pas laissé aller à employer des carrés, comme points, de telle manière à donner une fausse interprétation aux lettres. Celui qui l'a composée ignorait donc les points diacritiques. Et l'auteur cherche encore à détacher ses n°s 1 et 2, et les n°s 4 et 5 de Rogers. Or tout cela ne se justifie pas, parce que l'auteur rejette à tort l'opinion que les carrés employés, sur ou sous les lettres ou à côté d'elles, ne servent qu'à compléter le dessin. Or ces inscriptions sont du pur travail de mosaïque; on a cherché à faire du dessin symétrique. Ce sont des combinaisons de décorateurs, qui n'ont absolument rien à voir avec l'histoire de l'évolution de l'écriture arabe. Aucun argument épigraphique ne peut donc nous guider pour fixer une date, sinon un argument purement extérieur aux inscriptions elles-mêmes, soit l'âge du monument où elles se trouvent. Et encore faut-il supposer qu'elles sont contemporaines de la fondation de ces édifices, ce qui pour la plupart d'entre elles peut facilement être admis.

Il suffit pour se convaincre de grouper les différentes inscriptions identiques, ce qui permettra en outre de se faire une bonne idée de la manière dont elles pouvaient être composées.

*
* *

La formule بسم الله الرحمن الرحيم se trouve toujours disposée en long, jamais dans un carré. Je reproduis les exemples connus sous la figure 9, *a-d* :

a) Rogers, nº 5. Je reproduis sa copie qui est plus exacte que celle de Bourgoin, où الله et الرحيم sont rendus d'une façon défectueuse.

b) Innès, nº 3. Je reproduis la copie de Prisse, qui est plus conforme, ce semble, à la composition de l'inscription; Innès prolonge le trait de la hampe du *ḥâ* jusqu'au-dessus du م de الرحيم.

c) Innès, nº 9. La copie de Prisse n'est pas correcte; il joint les deux premières lettres de الرحيم et sépare le *ḥâ* du *yâ*. Il n'avait qu'à copier Marcel.

d) Lanci, pl. LXII, et Prisse, pl. XXXI. J'ai corrigé le ن de الرحمن qui me paraît mal rendu par ces deux auteurs, si je le compare aux deux autres inscriptions.

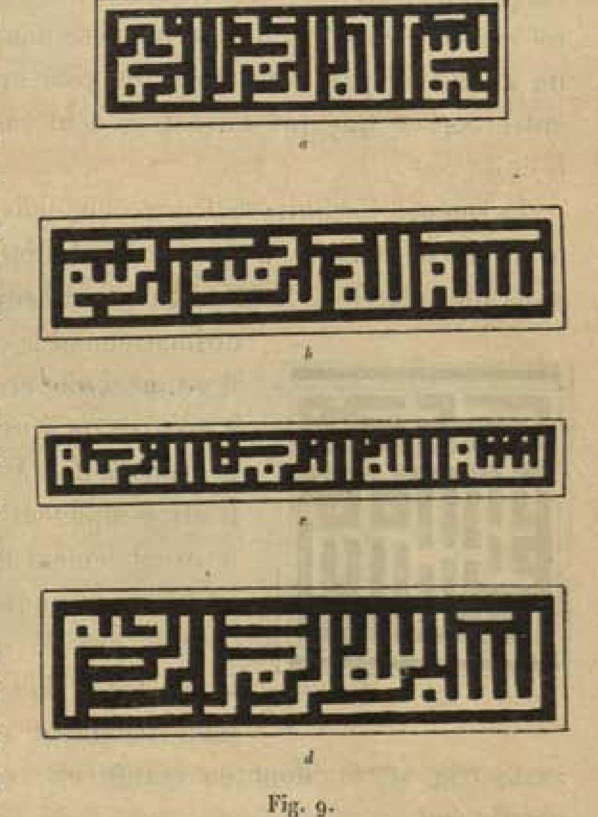


Fig. 9.

On constate au premier coup d'œil le caractère symétrique de la composition. Dans (*c*) les points et dans (*d*) les traits comblent les vides qui déparaient la mosaïque. Notons enfin que dans (*b*) tous les ا initiaux sont couchés.

*
* *

La profession de foi musulmane لا اله الا الله محمد رسول الله se trouve entière, en un carré, sur quelques monuments :



Fig. 10.

(Fig. 10) Mosaïque de la mosquée Dardebakyeh (Bardbek?), publiée seulement par Bourgoin, II, 1, pl. 58. Trois traits complètent la symétrie du dessin.

(Fig. 11) Rogers, n° 1. Son dessin contient deux erreurs; il unit les deux petits carrés à الا et au ل de رسول.

(Fig. 12) Innès, n° 6. Cette inscription a été mal rendue jusqu'à ce jour. J'ai essayé de la corriger sur un point; il est certain, en effet, que la manière dont on a rendu محمد ne se justifie pas; on a laissé de côté une série de traits entre محمد et رسول qui doivent en tout cas servir à former le د de محمد.



Fig. 11.

La même formule se trouve en deux carrés, Rogers, n°s 9 et 10, et Innès, n°s 10 et 11. A Rosette (Rogers), les mots sont placés de haut en bas, ou à l'envers, comme c'est ordinairement le cas dans les inscriptions de ce genre; il y a aussi une erreur, لله pour الله, ou bien le graveur a écrit ce qu'il avait l'habitude d'entendre et de dire *là ilaha illa'llah*. A Alexandrie (Innès), des points et des traits complètent la symétrie et les mots sont placés horizontalement en deux et trois lignes comme dans l'écriture courante.



Fig. 12.

Innès, n° 3, même formule, en long. Mais il la présente immédiatement au-dessous du بسملة (fig. 9, *b*), dont en réalité elle est séparée et qu'elle suit.



Fig. 13.

Innès, n° 1, même formule mais combinée dans un carré avec un verset qor'ânique.

Marcel (*L'Égypte*, pl. XXI) et Prisse (fig. 69) donnent un dessin figurant la mosquée de la Mecque représentée au moyen de la même formule (fig. 13),

qui est répétée à gauche à l'envers; tous les traits verticaux y sont prolongés et dessinés de façon à simuler des minarets et des coupoles.

La même formule, mosaïque de maison, Musée arabe, *Catalogue*, p. 57, salle III, n° 28.

*
* *

A gauche de la porte d'entrée de la mosquée Sultan Hassan, face à l'inscription citée plus haut (fig. 12), on lit en coufique carré les noms suivants : محمد ابو بكر عمر عثمان على. Herz, *La mosquée du sultan Hassan*, pl. 5 et 12 (fig. 14).

Fig. 14.

Ces six noms, avec ceux de طلحة الزبير سعد سعيد عبد الله عبد الرحمن, sont aussi présentés dans un octogone trouvé par Marcel dans un palais au Caire : *L'Égypte*, p. 22, figure; même mosaïque reproduite par Prisse, texte, p. 217, fig. 54, sans indication de provenance.

*
* *

Tous les exemples cités sont tirés de monuments sur pierre, et les inscriptions sont traitées à la mosaïque. Il est facile de comprendre que le bois devait

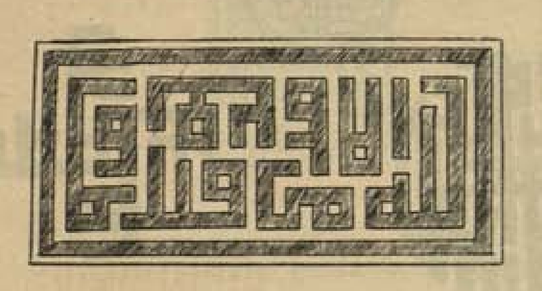


Fig. 15, *a*.

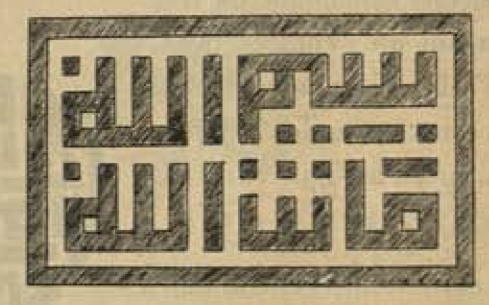


Fig. 15, *b*.

se prêter admirablement à ce genre de décoration. Aussi les inscriptions en coufique carré ne manquent pas dans les ouvrages de menuiserie; elles sont le plus souvent insérées dans des moucharabiyehs. Prisse d'Avennes en donne de bons exemples (fig. 15, *a* et *b*) : *L'Art arabe*, texte, fig. 52 = Planches, vol. III, pl. CXXXVI, 1 et 2 : grillages en bois découpé, tourné et sculpté. Les inscriptions se lisent : (*a*) (*Qor'ân*, xxx, 3) لله الامر من قبل ومن بعد = à Dieu le

pouvoir sur le passé et l'avenir» et (*b*) بسم الله ما شاء الله «au nom de Dieu. Ce que Dieu veut».

Fig. 15 *c*, Prisse, fig. 58; Bourgoin, I, 3, pl. 29 (provenant de Damas).

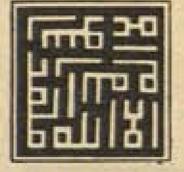


Fig. 15 c.

Caractères pleins sur fonds de moucharabiyehs. L'inscription est la profession de foi musulmane.

Dans d'autres ouvrages de ce genre, les lettres elles-mêmes sont faites de moucharabiyeh et non pas de bois plein; elles sont alors ordinairement pourvues de points diacritiques. Je pense que cette dernière technique est d'époque plus récente. On en trouve divers exemples au Musée arabe du Caire et dans Bourgoin, I, 3, pl. 14, 19, 21.

*
* *

Ce genre d'écriture dans lequel les combinaisons possibles sont naturellement plus limitées que dans l'écriture arrondie, a permis cependant de très ingénieuses constructions. C'est ainsi qu'on peut ajouter aux exemples indiqués jusqu'ici les figures suivantes (fig. 16, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*) :

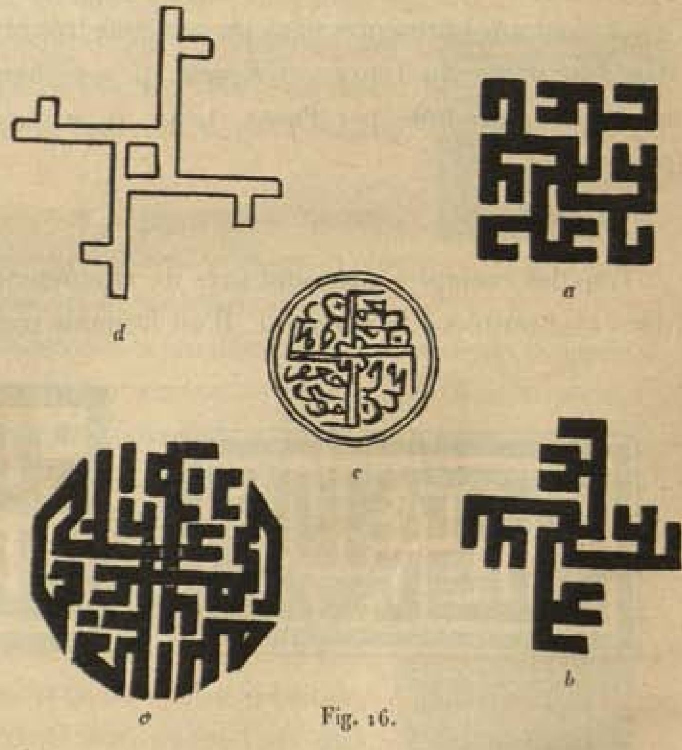


Fig. 16.

a-*b*) Motif central seul, على, des deux inscriptions publiées par Rogers, n°s 6 et 7 : «Je me confie en Dieu» et «Je me confie en mon créateur».

c) Figure 60 de Prisse, qui contient au centre les quatre ع des noms ʿAbd Allah, ʿOmar, ʿOthmân, ʿAly, عبد الله عمر عثمان على.

d) Il faut rappeler la figure ornementale qui contient la quadruple répétition de ʿAly, — dont les précédents exemples ont pu être parfois des rémi-

niscences ou des copies intentionnelles. Cette figure, appelée en persan *tchahâr 'Aly* چهار علی « 4 'Aly », se trouve sur des amulettes. C'est comme une abréviation des noms des douze Imâms, les huit autres noms devant être inscrits deux à deux entre les branches du nom de 'Aly.

Ces douze noms sont mentionnés au complet sur des monnaies du séféwide Châh Tahmasp I de Perse, formant ce que Poole appelle (fig. 17) le « millsail pattern »[1] : على حسن حسين على محمد جعفر موسى على محمد على حسن محمد.

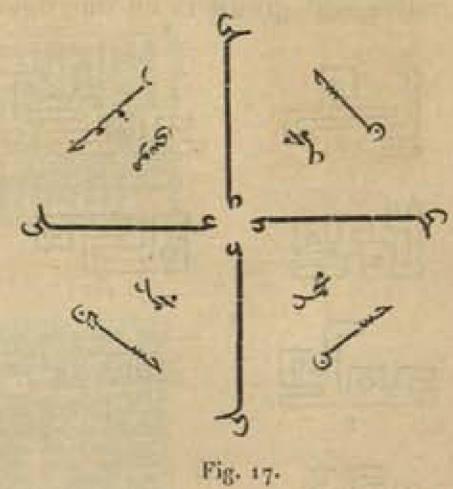


Fig. 17.

On les trouve aussi sur des amulettes 'alides[2] de toutes époques comme sur le sceau de cornaline représenté (fig. 16, *e*) d'après une empreinte que j'ai eue entre les mains.

Signalons dans le même ordre de composition les carrés avec 4 محمد de la mosquée de Qalâwûn (Rogers, n° 8); on trouve un carré semblable dans Bourgoin, II, 2, pl. 15, mosquée Bordeyny; mais محمد y est placé à l'envers.

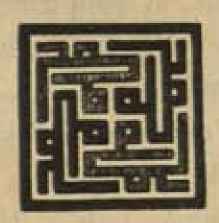


Fig. 18.



Fig. 19.

Je le donne comme point de comparaison (fig. 18), ainsi que les deux محمد (fig. 19) enlacés que Marcel[3] trouva dans la mosquée Ibn Touloun et qui avaient au moins 8 mètres de haut (travail moderne).

[1] Codrington, *Manual of musulman numismatics*, p. 17, d'après R. St. Poole, *Catal. of the coins of the Shahs of Persia*, British Museum, 1887.

[2] Voir les amulettes publiées dans *Bulletin*, t. XV, p. 207. Il faut corriger ce que j'ai dit du n° 1 en ce sens que « toute l'inscription forme quatre vers » si l'on supprime يتبوك يا محمد. Ces vers se trouvent sur des monnaies du Châh Ismâ'îl I. Il faut lire aussi سيجلى comme je l'ai vérifié de nouveau. Voir Codrington, *Manual*, p. 95, d'après R. St. Poole, *Catalogue*.

[3] *L'Égypte*, p. 73, figure, et *Description de l'Égypte*, Planches, vol. VIII (État moderne, 2), pl. *g*, n° 4.

*
* *

Il est enfin intéressant de noter les différentes formes qu'affecte le nom محمد; elles sont groupées en une figure (fig. 20, 1 à 12) : 1. Mosquées Qalâwûn et Bordeyny; 2. Mosquée Sultan Hassan; 3. *Idem*, corrigé pour figure 21; 4. Mosquées Mouayyad et Bardbek; 5. Mosquée Mouayyad; 6. Mosquée Bordeyny; 7. Mosquée Gânîbak; 8. Mosquée Terbanah; 9. Mosquée de Rosette; 10. Monument de Tlemcen (plus loin, fig. 23); 11. Ouvrage de menuiserie (plus haut, fig. 15 *c*); 12. Monnaies (plus loin, fig. 22).

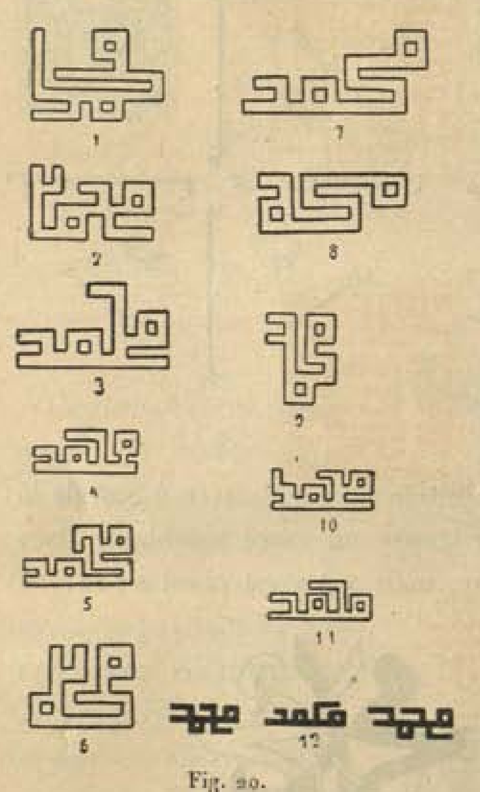

Fig. 20.

Fig. 21.

*
* *

Signalons en terminant que le coufique carré se rencontre aussi sur quelques monnaies d'argent, et uniquement à ma connaissance sur celles des Timûrides et autres souverains de Perse.

Ainsi des monnaies de Ilkhân Mouḥammad, 737 H., frappées à Baiburt [1] et d'autres de Timour et Maḥmoûd, frappées à Samarcande [2]. On ne les avait pas encore réunies aux inscriptions monumentales, si je ne fais pas erreur. La petitesse des caractères et la mauvaise conservation des pièces rend parfois la lecture difficile. Mais comme il ne s'agit que de la profession de foi musulmane, la difficulté est vite surmontée. Il est utile de les relever, car elles présentent de nouvelles manières de grouper les mots.

Les exemples qui suivent (fig. 22, *a*-*e*) sont empruntés à des monnaies qui font partie de la «Collection de monnaies musulmanes de la Bibliothèque

[1] S. Lane Poole, *Catal. Or. Coins, Brit. Mus.*, VI, 240; St. Poole, *Catalogue, Mohammedan Coins, Bodleian Library*, n° 335.

[2] Br. Mus., *idem*, VII, 29; Bodleian, n° 345.

Municipale d'Alexandrie »[1]. On lit لا اله الا الله محمد رسول الله sur *a*, monnaie du Timûride Châh Ruḥ, 849 H., frappe d'Astarabad; *b* du même, sans date; *c* de Sultân (?), sans date. — On lit لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه sur

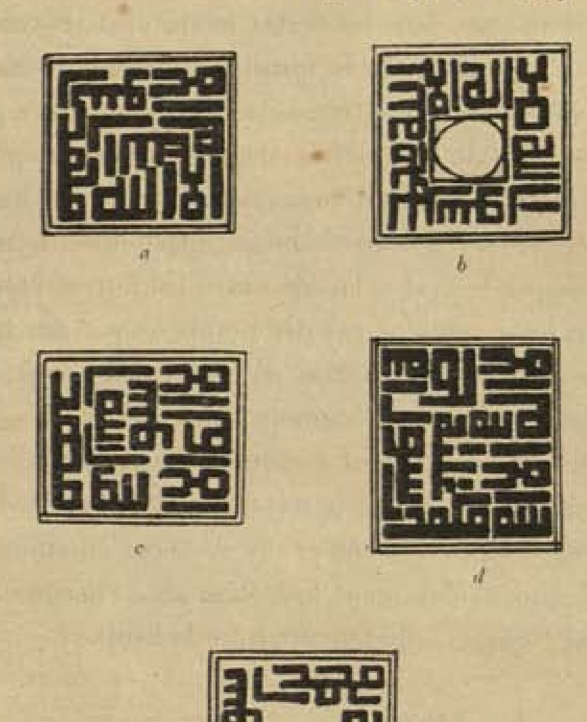


Fig. 22.

d de Bahâdûr (?) Khân, [ ]33 H., frappe de (?); et محمد رسول الله صلى الله عليه seulement, sur *e* car le début de la formule est sur l'autre face, en caractères ordinaires; frappe de Baṣrah (?), 75[ ] H., ilkhânide (?).

* * *

Il est facile de conclure que toutes les adjonctions aux caractères proprement dits des inscriptions mentionnées n'ont absolument rien à voir avec les signes

[1] Le Catalogue est en préparation.

diacritiques nécessités par les lettres de l'alphabet arabe, sauf dans les ouvrages de menuiserie lorsque les lettres sont elles-mêmes en moucharabyieh. La liberté la plus grande est de règle, aussi bien dans les inscriptions des monuments les plus anciens que dans les textes modernes; les caractères ont parfois des appendices inusités, ils sont droits ou couchés, à l'envers ou à l'endroit. Le seul principe qui a guidé les artistes est celui de la symétrie; ils ont cherché uniquement le moyen d'inscrire dans un carré donné, ou dans un rectangle, une série de traits droits de même épaisseur et formant inscription; lorsque les vides laissés entre les lettres étaient trop larges, on les a comblés par des points ou par des traits. Mais l'idée de voir des points diacritiques partout où il y a des points, ou de nouvelles lettres là où des traits recourbés donnent à une lettre un aspect étrange, ne peut qu'induire en erreur, surtout lorsque l'inscription n'est pas lisible du premier coup. Ainsi sur le mur de la mosquée Sidi Bou Médine, à Tlemcen, un ornement carré, composé de morceaux de terre émaillée verte incrustée dans la brique, il faut évidemment lire بركة محمد «bénédiction de Moḥammed», et non ببركة [1] (fig. 23, le noir marque la brique).

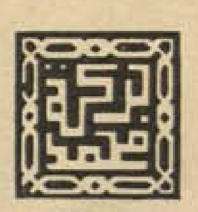


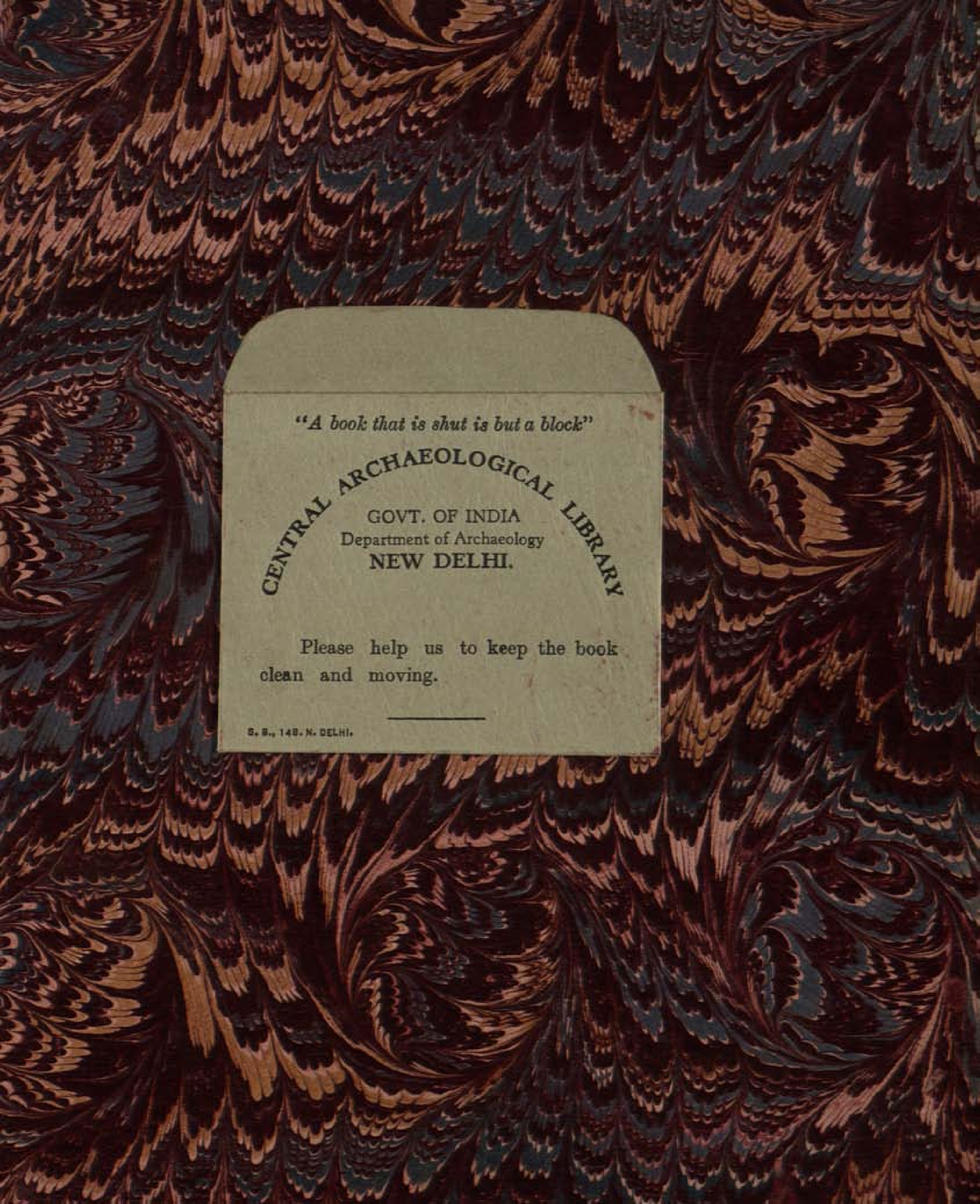
Fig. 23.

Ét. Combe.

Alexandrie, le 11 décembre 1919.

[1] Comme le lisent W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, 1903, p. 262, fig. 60 c.




"A book that is shut is but a block"
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.
Please help us to keep the book clean and moving.
S. B., 148. N. DELHI.